Romanistik

Antoine de Rivarol
(1753-1801)
und der Ausgang der französischen Aufklärung

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Von

Karl-Eugen Gass

aus Kassel.

Hagen 1938

Druck: J. Baake, Hagen

Berichterstatter:

Professor Dr. E. R. Curtius.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinem Vater

Meinem Vater

Kapitel I.

Lebensabriß.

«Cet homme était comme un bon fruit qui pouvait n'être pas du goût de tout le monde, mais à qui personne ne pouvait disputer la saveur».

Gualtieri. [1])

Die Biographie Rivarols ist geschrieben. Nachdem fast ein Jahrhundert nur die Anekdote, das Gerücht oder gar die Verleumdung von ihm berichteten, haben endlich de Lescure (1883) und besonders Le Breton (1895) versucht, auf Grund der Quellen ein umfassendes Lebensbild zu geben. Obwohl es auch ihnen nicht gelang, dies Leben, das ein gut Stück Abenteuer birgt, gänzlich aufzuhellen, so ist doch dank ihrer Arbeit Rivarol eine geschichtliche Gestalt geworden. Es empfiehlt sich, ihr Bild in den Hauptzügen nachzuziehen, um über dem Denker und Schriftsteller nicht den leibhaftigen Menschen und sein Schicksal aus den Augen zu verlieren [2]).

Antoine de Rivarol [3]) wurde am 26. Juni 1753 in Bagnols-sur-Cèze, einem kleinen Ort der Provence [4]), geboren. „Une combinaison heureuse de la nature, un métal plus rare et plus fin“ [5]), pflegte er sich später zu nennen, und wirklich gibt seinem Leben eine gewisse Wohlgeratenheit [6]) den bezwingenden Reiz. Bei aller geistigen Verfeinerung bleibt Rivarol eine natürliche Lebendigkeit und Laune, dazu ein Gleichmaß der Seele, das ihn alle intellektuellen Abenteuer unverletzt bestehen läßt. Dies ist sein Erbe der Heimat, wie das empfindliche Selbstgefühl, die blendende Redegabe, der schlagfertige Witz, und Rivarol hat es ihr ewig gedankt. Ergreifend klingt in den letzten Briefen die Sehnsucht nach der Luft der Heimat, ihrem Wasser, ihren Früchten [7]). Der Mensch, der in den Pariser Salons sein Leben verbringen, nach dem Norden verschlagen, es in Berlin beschließen sollte, behielt stets eine echte Liebe zur Reinheit und Einfachheit südfranzösischer Erde.

Seine Eltern leben in bescheidenen Verhältnissen. Der Vater Jean-Baptiste, ein kleiner Seidenfabrikant, hatte das Jahr zuvor eine Schneiders-

tochter geheiratet, Catherine Avon [8]). Später wird er, wie schon der Großvater, Gastwirt und schließlich Steuereinnehmer. Als Schulmeister [9]) ist er gestorben, nachdem er im Dienste der Republik verschiedene kleine Posten bekleidet hatte, 6 Jahre nach seinem ältesten Sohn Antoine. In dieses kleinbürgerliche Haus brachte eine Familienüberlieferung, die von italienischer Herkunft und adliger Abstammung sprach, eine innere Unruhe, die den Aeltesten und zwei seiner 15 Geschwister [10]) weit über die Enge der heimatlichen Welt hinausführte.

Die erste Erziehung genoß der junge Rivarol wohl im Elternhaus, da der Vater Italienisch sprach und auch Latein verstand [11]). Als ein glänzender Schüler absolvierte er darauf die geistlichen Erziehungsanstalten seiner Umgebung, die Schule der Josephiten in Bagnols und die der Sulpizianer in Bourg-Saint-Andéol, und trat endlich in das Priesterseminar Sainte-Garde in Avignon ein [12]). Es ist der übliche Weg, auf dem im 18. Jh. Mittellose zu einer gediegenen humanistischen Bildung gelangten. Ueber diesen Schritt bricht Le Breton nur in die Worte aus: „Rivarol prêtre, ô mon dieu! Il n'y a que le XVIIIe siècle pour avoir de ces idées là" [13]). Dies Urteil ist gewiß schief. Wenn Rivarol wie soviele andere es vorzog, anstatt Priester ein Pariser Literat zu werden, so darf man doch nicht außer Acht lassen, welche Bedeutung diese geistlichen Schuljahre für sein ganzes geistiges Leben gewinnen konnten: wenn Rivarol Augustin und Pascal verehrt, zu Dante Zugang findet, wenn er Sinn für echt metaphysische Fragestellungen hat, wenn er in ein sinnvolles Verhältnis zu Christentum und Kirche gelangt, so haben vielleicht diese Jahre in Avignon zu alldem den Anstoß gegeben. 1775 oder 1776 verläßt er das Seminar, wahrscheinlich als Abbé.

Gegen Ende des 18. Jh. ist Paris mehr denn je das Lebenszentrum Frankreichs [14]). Rivarol mit seiner Liebe für Glanz und Fülle des Lebens mußte unwiderstehlich dorthin gezogen werden. 1777 finden wir ihn in der Hauptstadt [15]).Auf welche Weise der Unbekannte sich eine Stellung in der Gesellschaft eroberte, liegt im Dunkel [16]). Aber wie hätte ein solches Genie der Improvisation [17]) in einer Zeit unbekannt bleiben können, der die Konversation zum höchsten Ausdruck des geistigen Lebens geworden war. Bei einem Beobachter wie Sénac de Meilhan kann man nachlesen, wie die adlige Gesellschaft immer mehr ihre Abgeschlossenheit aufgibt und den „Philosophen", den Künstlern, den bürgerlichen Intellektuellen Zutritt gewährt. Wer sich als „homme d'esprit" einen Namen machte, hatte gewonnenes Spiel [18]). So ist der Weg Rivarols in vielen Zügen bezeichnend für die Lebensform der Literaten in den letzten Jahren vor Ausbruch der Revolution. Wie er als geistvoller Müßiggänger jeden Abend an einer andern Tafel durch seinen Witz zu glänzen, war das Ideal ungezählter armer Schlukker, die nach Paris gekommen waren, um mit ihrer Feder und ihrem Talent hausieren zu gehen. Allen gemeinsam ist das Bewustsein, geistig überlegen zu sein, verbunden mit dem drückenden Gefühl wirtschaftlicher Abhängigkeit. Dieser Zwiespalt blieb nicht ohne Einfluß auf Charakter und Denkart [19]). Da gab es genialische Schmarotzerseelen, — Rameau's Neffe ist ihr unvergeßliches Beispiel —, es gab den unterirdischen Haß, — keiner hat ihn bittrer als Chamfort genährt [20]) —, und schließlich die Geste der unangreifbaren Ironie und einer freien Geistigkeit. Sie ist Rivarol eigen, und Barbey

d'Aurevilly hat darum nicht völlig Unrecht, wenn er ihn bereits einen Dandy nennt [21]). Er verstand es, mit eleganter Sicherheit die gesellschaftliche Distanz vergessen zu lassen. Macht und Reichtum zogen ihn instinktiv an, ohne ihm jemals den Blick zu trüben. Wie hat er die Vorurteile des Adels verspottet, wie klar die Schwächen der höheren Gesellschaft gesehen. Wo er von ihr abhängig war, wußte er sich mit unvergleichlichem Takt zu benehmen [22]). Nie hat er aus materiellen Rücksichten seine Zunge gehütet, nie hat er sich verkauft [23]).

Ueber sein Privatleben in diesen Jahren ist fast nichts bekannt. Rivarol selbst hat nie etwas Biographisches niedergeschrieben, anscheinend auch nur selten darüber gesprochen. „Rivarol aimait le mystère en tout", sagt der Baron de Théis von ihm [24]). Kurz nach seiner Ankunft in Paris hatte er eine Engländerin, Miß Mather-Flint, geheiratet, sich aber bald darauf, nachdem sie ihm 1780 oder 1781 einen Sohn geboren hatte, wieder von ihr getrennt, am 2. November 1794 wird er sich von ihr scheiden lassen [25]). Die Salons, in denen er verkehrt, sind nicht immer die besuchtesten, sie hat er sich durch seine satirische Schriftstellerei verschlossen [26]). Seine Freunde sind oft Originale wie Lauraguais und Champcenetz, die Zahl der Feinde ist weit größer [27]). Ueber seine Beziehungen zu Frauen hat man immer wieder Vermutungen angestellt, aber es fehlt jeglicher Anhalt [28]). Der wahre Inhalt dieser Jahre, in denen Rivarol die „Süßigkeit" des vorrevolutionären Lebens genoß, sind Erlebnisse geistiger Natur.

Freilich war die große Gefahr dieser Salonexistenz die Oberflächlichkeit [29]). Hören wir, wie Charles de Villers, ein Mensch, der mit allen Kräften danach strebte, die echten geistigen Werte, nicht nur das „Kleingeld" [30]) des Gesprächs zu besitzen, wie er Rivarol als den Konversationskünstler der Zeit schildert: „Je veux esquisser quelques traits de l'homme prodigieux, abondant en loquèle et qui sait tout, qui parle de tout, qui tranche de tout. Voyez-le! il a la tête haute, le coup d'oeil vif et méprisant, l'ironie est dans son attitude, l'épigramme est déjà prête à partir. Il parle, écoutez-le: c'est un torrent, il persifle d'abord, taxe d'ignorance ou de mauvais goût tout ce qu'on dit avant lui, personne n'a encore touché le fond de la question; c'est lui qui va tout éclaircir ... Il entre en matière; quel flux de sarcasmes, d'antithèses, de jeux de mots! Le concetti italien y brille à chaque parole. Quel galimathias pompeux et pétillant! Je suis étourdi, ébloui! Ce ne sont qu'éclairs, fusées, pétards et quand ce feu d'artifice est fini, je suis étonné de me retrouver dans les ténèbres ... Qui ne serait étonné de l'énormité de ses connaissances? Il a dévoré pendant quinze jours un „Sigaud de Lafond" [31]) et le voilà plus initié dans la physique que Lichtenberg. Il sait la chimie comme Lavoisier, et l'oxygène, l'hydrogène, l'azote sont ses termes les plus familiers. Kant n'est pas plus profond métaphysicien que lui, il tient tout prêt un système qui pourra bien effacer celui de ce philosophe; Blumenbach n'est qu'un enfant en histoire naturelle. De là il saute à la politique, à l'administration, et cite à son tribunal tous les gouvernements. Quant à l'histoire, à la morale, à l'éloquence, à la poésie, à la grammaire, aux belles-lettres, ce sont des babioles dans lesquelles cependant il veut bien exceller et donner le ton" [32]). Sicher-

lich hatte Rivarol Stunden, in denen er diesem Bilde glich, es ist die Kehrseite jener glänzenden Schilderung, die Chênedolé von einer seiner Improvisationen gegeben hat. Mit Recht haben daher Verehrer Rivarols immer wieder beklagt, daß Geselligkeit und Gespräch ihn an der ihm möglichen Leistung gehindert hätten [33]). Der Verführung, durch seine blendende Redegabe, seine geschliffene Zunge leichte Erfolge zu erringen, hat er nie wiederstehen können, und er hat es damit bezahlt, oft genug nur eitel, geschwätzig und oberflächlich zu sein. Aber Vorzüge und Schwächen sind in jeder Individualität unlöslich miteinander verknüpft. Wenn der Hang zur geselligen Unterhaltung ihm den zweifelhaften Ruf eines „improvisateur français" einbrachte, so entwickelte das Gespräch doch auch in ihm jene Fülle an Urteil, jene unvergleichliche Meisterschaft der Formulierung, jene wirkliche Ueberlegenheit seines Geistes, auf der die legendäre Berühmtheit beruht, die in der Folgezeit seinem Namen anhaftet. Diese geistige Kraft tritt vor allem in der Beständigkeit der Interessen hervor, die ihn sein ganzes Leben begleiten. Freunde berichten, wie vollständig er von seinen politischen und linguistischen Ideen besessen war [34]). Die unvollendeten Werke der Emigration, das Dictionnaire und die Théorie du Corps politique, beschäftigen ihn auf Jahre hinaus [35]). Jedem, der Rivarol länger zuhörte, fiel dieser Reichtum an „principes" auf, und noch im letzten Kalauer gab es „un coin de bon sens caché" [36]). Alle seine Unterhaltungen bewegen sich um einen geistigen Mittelpunkt.

Einer Begabung wie der seinen mußte es dagegen schwer fallen, jene anspruchsvollen, weitausholenden Pläne, die ihn seine geistigen Hauptinteressen entwerfen ließen, schriftstellerisch zu bewältigen. An Ehrgeiz fehlte es ihm nicht. Ueber den fragwürdigen Wert gesellschaftlicher Erfolge gab er sich keiner Täuschung hin [37]), vielmehr hatte er einen deutlichen Begriff wahrer literarischer Größe, und bei aller äußeren Nonchalance strebte er danach, sich ihr zu nähern. Mit dem Wort: „C'est sans doute un terrible avantage de n'avoir rien fait, mais il ne faut pas en abuser (V 11)", sagte er sich von vielem los. Aber die Form seines Geistes, wie seine menschlichen Eigenschaften, dem Sprechenden so mühelos zu Diensten, machten dem Schriftsteller Schwierigkeiten. Was ihm leicht und vollkommen gelingt, sind Gelegenheitsschriften, er braucht den Anlaß, um seine tiefwurzelnde Trägheit zu überwinden. Ein journalistischer Bericht wie der über den Ballonaufstieg von 1783, eine Satire von wenigen Seiten wie die über die Gefangennahme des Abgeordneten Maury sind kleine Meisterwerke. Diese Art Produktion begleitet, ohne daß Rivarol sie besonders hoch einschätzte, ständig die Arbeit an jenen Werken, in denen er sein Bestes geben wollte und die nie in der Form geschrieben wurden, wie sie geplant waren. Ihre Themen waren jahrelang der Gegenstand von Rivarols Denken, er teilte seine grundsätzlichen Erkenntnisse wieder und wieder im Gespräche mit, aber was davon zu Papier kam, mußte ihm stets durch äußeren Zwang abgerungen werden und wurde meist in größter Eile niedergeschrieben oder zusammengefügt. Seine Hauptwerke haben so einen fragmentarischen Charakter behalten, und hierin ist ihre unzulängliche Einschätzung durch Zeitgenossen und Nachwelt begründet. Davon ist später ausführlicher zu handeln.

Rivarol beginnt mit literarischen Kritiken im Mercure de France. Etwa ein Dutzend erscheinen anonym in den Jahren 1779—1782. Es sind Stilübungen. die Rivarol zu stolz ist zu unterzeichnen. 1782, mit der Kritik an Delille's „Jardins", eröffnet er eine Reihe von Angriffen, die ihn mit fast allen Schriftstellern des ausgehenden Jahrhunderts verfeinden, und die er 1788 mit dem „Petit Almanach de nos Grands Hommes" krönt. Mit der unfehlbaren Sicherheit des großen Kritikers weist er nacheinander Garat, La Harpe, Ducis, Florian, Beaumarchais, Mme. de Genlis ihren wahren Rang zu [38]). Woher er den Maßstab nahm, zeigen die beiden andern Schriften dieser ersten Pariser Jahre, die 1784 und 1785 erschienen und seinen eigenen Ruhm als Schriftsteller begründeten: „De l'universalité de la langue française" und die Danteübersetzung.

Der Discours ist Rivarols Antwort auf die Preisfrage der Berliner Akademie vom 6. Juni 1782: ;„Qu'est-ce qui a fait de la langue française la langue universelle de l'Europe? Par où mérite -t-elle cette prérogative? Peut-on présumer qu'elle la conserve?" Der Einsendungstermin war der 1. Januar 1784. Seit der Ausgabe von Suran [39]) ist es erst möglich zu beurteilen, wie Rivarol diese eineinhalb Jahre benutzte. Sein Discours, so elegant und unwissenschaftlich er anmutet, ist das Ergebnis ernsthafter Studien. Es ist kein Vorwurf, wenn seine historische Bildung einer Nachprüfung nicht immer standhält oder wenn zutage tritt, wie geschickt er seine Kenntnisse zu arrangieren verstand; in seiner literarischen Umwelt bleibt sein Wissen immer noch erstaunlich genug. Kein Zweifel, in der Vielfalt der inneren Anlagen, die stets unmöglich macht, Rivarol endgültig einzureihen, findet sich auch eine Gelehrtenseele. Die endgültige Abfassung war dann wieder das Ergebnis einer ähnlichen Hetzarbeit, wie wir es vom Discours préliminaire des geplanten Wörterbuches wissen [40]). Am 3. Juni 1784 wurde das Ergebnis verkündet. Rivarol teilte den Preis mit dem Stuttgarter Professor Schwab [41]). Es war ein glänzender literarischer Erfolg: Thema und Behandlung entsprachen aufs glücklichste dem Gefühl einer ganzen Nation [42]). Bis heute ist der Name Rivarols mit diesem Discours verbunden geblieben, zum Nachteil seiner andern Schriften. „J'avoue que je ne m'attendais pas aux succès qu'a eu cet opuscule. Il m'a valu des lettres de tous les souverains et de presque tous les savants de l'Europe. Les envieux lui ont pardonné son succès en faveur de ses défauts, et surtout en faveur du bien, que je disais d'eux. 'Comme il est bien Français, comme il nous fait valoir', disait-on à Versailles. Enfin le roi de Prusse m'a écrit [43]). Voilà mon apothéose." So schreibt Rivarol an den Abbé Roman [44]), mit einer charakteristischen Mischung von ironischer Bescheidenheit und südfranzösischer Aufschneiderei. Mit lächelnder Ueberlegenheit behandelt er seine Kritiker, de Sauseuil [45]) und Garat [46]). In dieser Auseinandersetzung tritt zum ersten Mal überraschend der Abstand hervor, in dem sich Rivarol von seiner Zeit zu halten weiß. Er erhebt sich aus der kleinlichen Gehässigkeit eines literarischen Streitfalls plötzlich in eine andere Sphäre. Gewiß grenzt es ans Komische, wenn die nicht genehme Beurteilung des eignen Buches zum Ausgangspunkt einer pathetischen Zeitkritik wird, aber durch all das aufdringliche Selbstgefühl, ja die Selbstgefälligkeit dringt dennoch ein echter

Ton: plötzlich wird der witzige und elegante Spötter zum ahnungsvollen Propheten und im „Epître au roi de Prusse“ stehen die Verse:

„O Frédéric, tu vois vers quelle affreuse nuit
précipite ses pas le siècle qui s'en fuit!“

Der Sinn für echte Größe gibt Revarol in seinen literarischen Fehden das Uebergewicht: als er jene Kritik Garat's zurückweist, war bereits seine Danteübersetzung erschienen. Sie war das Ergebnis fünfjähriger Arbeit [47]), die durch den Discours unterbrochen worden war. Voltaire hatte sie noch persönlich angeregt, und sie wurde für den jungen Rivarol das Gesellenstück, um seine aesthetischen Maßstäbe über den bewunderten Toten hinauszuentwickeln [48]). Der unmittelbare Erfolg war nicht groß [49]). Dante führte in eine dem Jahrzehnt vor der Revolution allzu fremde Welt. Rivarol konnte von nun an sagen: „Je sais qu'on me trouve sévère en fait d'admiration, mais à qui la faute? J'ai devancé mon siècle“ [50]). Ein unheimliches Verlangen, sich zu isolieren, spricht aus dem Plan von 1788, die Gesamtheit der Literaten in einem alphabetischen Verzeichnis zu persiflieren. „Le Petit Almanach de nos Grands Hommes“ und die „Lettres à Necker“ zeigen Rivarol auf der Höhe seiner persönlichen Entwicklung. Nie wieder hat er sich so entschieden auf sich selbst gestellt. Der Almanach verrät ein Uebermaß an Ekel, ein unheilbares Leiden an der Zeit. Welche Bitterkeit spricht aus der Bezeichnung „le Don Quichotte de la Littérature“, die Rivarol sich beilegt (V, 209), welcher Zorn aus dem Wort: Saturnales (V, 35): Ein gereizter und verwundeter Geist hat hier seine Freude am Umkehren der Werte. „La satire anéantira tout“ (II, 293). Der Geist soll herrschen: „Alors on regrettera les écrivains sans force, les journalistes sans courage, les critiques obscurs; il ne sera plus temps. L'esprit triomphera“ (II, 292f).

Hält man die Lettres à Necker [51]) hinzu, so vervollständigt sich der Eindruck. Sie allein zeigen, welch philosophisch besonnener Mensch seine Zeit derart geißelte. Will man einen Unterschied zwischen dem Rivarol vor der Revolution und dem Emigranten machen, so kann man allein sagen, daß Rivarol nie wieder seine Gedanken so angreiferisch kühn und so rücksichtslos entwickelt hat wie in jenen Briefen. Seine philosophische Position hat sich niemals geändert, nur der Akzent wird sich verschieben, wie überhaupt Rivarols Gedanken sich jeweils nach Gelegenheit und Publikum sehr verschieden färben [52]).

Nicht ungestraft hat Rivarol in jenen lezten Jahren seine Verachtung und seinen Zorn ausgesprochen: eine Flut von Pamphleten ergoß sich, und sein Bild ist für immer beschmutzt [53]). Im folgenden Jahr kam die Revolution und ließ die literarischen Streitereien vergessen, das Maß der Menschen blieb das Gleiche; Rivarols Stellungnahme ist nicht zum wenigsten dadurch bestimmt, daß er seine literarischen Gegner auf der Seite der Revolution fand [54]). Vom ersten Tag an nahm Rivarol Partei: Das Journal politique national des Abbé Sabatier de Castres, das am 12. Juli 1789 zu erscheinen begonnen hatte, gab ihm die Möglichkeit, seine Ansichten ausführlich zu äußern: in längeren Résumés, die jedesmal mehrere Nummern der kleinen Zeitschrift füllen, beginnt er, eine zusammenfassende Ueberschau der Er-

eignisse zu geben. Das Verhältnis der Mitarbeit Sabatiers ist in den ersten Nummern schwer festzustellen. Wahrscheinlich ist sie gering und hört mit der zweiten Folge ganz auf. Der Herausgeber des Blattes heißt jetzt M. Salomon de Cambrai, und allen Konservativen war bekannt, daß sich hinter diesem Decknamen Rivarol verbarg. Die Zeitung erscheint recht unregelmäßig und geht Ende November 1790 ein, ohne die dritte Folge abzuschließen. Die Ueberblicke umfassen die Zeit von der Einberufung der Generalstände (5. Mai 1789) bis zur Uebersiedlung der königlichen Familie und der Verfassunggebenden Versammlung nach Paris (5. bis 6. Oktober 1789), jenes halbe Jahr, in das nach Rivarol alle entscheidenden Vorgänge fielen [55]). Eine Zeitlang, vom Juli bis zum August 1789, scheint sich Rivarol nach Belgien geflüchtet zu haben, bestimmte Daten lassen sich jedoch nicht ausmachen [56]). Sicherlich ist er im Oktober wieder in Paris. Ob er die unheilvollen Vorgänge dieses Monats in Versailles mit eignen Augen mitangesehen hat, ist ungewiß [57]), aber die Veröffentlichung der ersten Nummer der «Actes des Apôtres» erfolgt zweifellos auf seine Anregung.

Die Fiktion, die Revolutionshelden als Apostel einer neuen Sekte aufzufassen und in ihrem Namen alle Ereignisse zu verhöhnen, trägt unzweideutig das Gepräge Rivarolscher Ironie. Die erste Nummer stammt ganz aus seiner Feder, und nur in den wenigen Beiträgen, die er später geliefert hat [58]), wird jener Grundgedanke der Zeitschrift neu belebt. Die andern Mitarbeiter haben nie vermocht, sich mit Freiheit innerhalb einer solchen Maske zu bewegen. — Schon im Herbst des Jahres 1789 [59]), anläßlich des Erscheinens der «Galerie des Etats généraux» [60]), hatte Rivarol die Absicht ausgesprochen, die Portraits einiger Abgeordneter festzuhalten. „Il faut que les Provinces apprennent de nous à quels hommes elles doivent la Révolution, et jusqu'à quel point il faut qu'elles séparent l'admiration de la reconnaissance". Das Pamphlet erschien im Herbst 1790 als „Petit Dictionnaire des Grands Hommes de la Révolution, par un Citoyen actif, ci-devant Rien" [61]). Es ist die letzte Veröffentlichung Rivarols auf französischer Erde; von 1790 bis zum 10. Juni 1792, dem Zeitpunkt seiner Emigration, schweigt er für die Oeffentlichkeit. Seine letzten Aeußerungen zur politischen Lage finden sich in Briefen, die er seit dem Frühjahr 1791 an den intendant de la liste civile, La Porte, richtet: es sind Ratschläge für die Politik des Königs, zu welchen sich in jenem letzten Jahre so viele berufen fühlten. Denkweise und Ton ist charakteristisch verschieden von dem Stil des Journals. Rivarols politische Illusionslosigkeit zeigt sich in aller Schärfe. Am 7. 6. 1792, nach fast dreivierteljähriger Pause, reicht er sein letztes Mémoire ein, «au bord d'un volcan» [62]), und reist kurz darauf ab. Rivarol hat später in einem Brief an den Vater (12. V. 97; PBP, 332) launig erzählt: „Je quittai Paris le 10 juin 1792 fort à propos; car on vint, sept jours après, soit pour me massacrer dans sa maison (des Bruders Claude François), soit pour me mener à l'échafaud. Les brigands dirent en entrant chez moi: ‚Où est-il, ce grand homme? Nous venons le raccourcir'." Rivarol mag nicht unrecht haben, wenn auch die Anekdote nach Erfindung klingt. Zwei Monate später erfolgt der Sturm auf die Tuilerien, dem auch der Empfänger jener Briefe zum Opfer fällt: La Porte wird am 24. 8. 1792 hingerichtet [63]). Um diese Zeit weilt Rivarol wohl schon in Brüssel, wo er die Reste

der Pariser Gesellschaft wiederfindet und seinen alten Lebensstil fortzusetzen vermag, und wartet auf den Erfolg des Koalitionskriegs.

Ueberblicken wir jene drei Jahre des politischen Kampfes, so ist auffällig, wie sehr Rivarol als Einzelgänger erscheint. Wohl ordnete ihn seine politische Stellungnahme in eine Front ein, die der gemäßigten Monarchisten [64]), aber mit ihren Vertretern hatte er innerlich wenig gemein. So sehr er Männer wie Malouet, Mounier, Mallet du Pan [65]) verehren konnte, so wenig hatte er Zugang zu ihrer Denkungsart: Temperament und Ideenwelt waren allzusehr verschieden. Es ist fraglich, ob er ihnen je persönlich begegnet ist. Freilich gab es zu Anfang der Revolution noch Häuser, in denen sich Menschen verschiedenster Prägung begegnen konnten, aber Rivarol pflegt sich meist schnell durch seine Satire auszuschließen [66]).

So fremdartig er in jenem Kreise ehrenwerter Männer wirken mußte, so überlegen ist er in der Gruppe, die allabendlich die Actes des Apôtres zusammenstellt: Peltier, Suleau, der Vicomte de Mirabeau, de Bonnay, Montlosier, Lauraguais. Sehr bald ist er dieses lauten Treibens überdrüssig [67]). Nie findet er den Kreis, der seiner vielfältig zusammengesetzten Natur entspräche. Er verkehrt mit Menschen, denen er sich überlegen fühlt, und weiß sich mit seinen Ideen einsam: Tilly und Champcenetz, die Herausgeber der „Chronique scandaleuse", bilden seinen näheren Umgang und gehören doch beide einer ganz anderen geistigen Sphäre an [68]). Mit Lauraguais versteht er sich gut, zitiert ihn, druckt einen Brief im Journal ab, besucht ihn 1791 auf seinem Gute Manicamp und hat wahrscheinlich seine Freude an dem Ideenwirrsal dieses Originals [69]). Eng verbunden ist er mit keinem, er verliert sie nacheinander aus den Augen, 1792 wird es immer einsamer um ihn. Als ein Einzelner gewinnt er in Brüssel wieder Anschluß an die Gesellschaft, aber illusionslos und in sich gekehrt: mit der Emigration beginnt für Rivarol eine neue Arbeitsperiode.

Bis zum Frühjahr 1794 hält sich Rivarol in Brüssel auf. Er lebt mit einer jungen Geliebten zusammen, von der wir nur den Namen Manette kennen. Sie wird ihn bis Hamburg begleiten. Seine Existenz liegt in ähnlichem Zwielicht wie in Paris: In seiner geistigen Haltung, der Beurteilung der politischen Lage und der Emigranten trifft er sich weitgehend mit Mallet du Pan und den andern konstitutionellen Monarchisten, aber während diese in Brüssel den beschämendsten Verfolgungen ausgesetzt sind [70]), verkehrt Rivarol überall, wo gesellschaftliches Leben und politische Kabalen sich regen, sodaß ihn Chateaubriand zur «émigration fate» zählen muß [71]), — eins jener schiefen Urteile, zu denen Rivarol durch sein Auftreten geradezu aufforderte. Wie reif sein politisches Denken war, wie überlegen seine Ansicht der Lage, bewies er in der einzigen Schrift von Bedeutung, die er in Belgien veröffentlicht hat, seinem „Brief an den französischen Adel" [72]). Um den ungünstigen Eindruck zu mildern, den das ungeschickte Manifest des Herzogs von Braunschweig bei seinem Einmarsch (30. Juli 1792) hervorgerufen hatte, entwickelte er hier die maßvollen Forderungen, die der Baron de Breteuil und sein Kreis vertraten. Er erhebt sich zu einem hohen Pathos, — überraschend für den, der sich an einen geistreich sprühenden Rivarol gewöhnt hat. Wieder lebhaft und witzig muß nach dem Urteil der

Marquise de Coigny der Dialog gewesen sein, in dem Rivarol jenen M. de Limon verspottete, der unter Fersens Aufsicht das Manifest des Herzogs von Braunschweig abgefaßt hatte [73]). Was er in jenen Jahren an Bruchstücken aus einer Histoire de la Révolution veröffentlicht, geht wenig über das persönliche Pamphlet hinaus. Man hat das Gefühl, als habe Rivarol den inneren Antrieb zur politischen Schriftstellerei verloren: in jenem Gewirr von planlosen Intrigen ist kein Raum für das philosophische Pathos, das aus allen Seiten seines Journals klingt. Sein Leben gewinnt eine neue Mitte in den beiden literarischen Plänen, die er bis an sein Lebensende zu verwirklichen sucht, der Meditation über die Grundlagen des Corps politique und dem Entwurf eines neuen Dictionnaire.

In das letzte Jahr seines holländischen Aufenthaltes fällt die Bekanntschaft mit Cappadoce-Pereira [74]). Den Winter 1793/94 über unterhält Rivarol einen Briefwechsel mit dem Amsterdamer Bankier und besucht ihn im Frühjahr 1794. Es liegt kein Grund vor, dies Verhältnis zu mißdeuten: eher ist zu bewundern, wie Rivarol die geldliche Unterstützung und die freundschaftlichen Geschenke seines „disciple" mit einem herzlichen Interesse an seinen persönlichen Schicksalen und einem Ton freimütiger Sympathie vergilt. Als kurz darauf die „Carmagnoles", die Revolutionssoldaten des Generals Pichegru, sich nähern, verläßt Rivarol Brüssel. Den Sommer über reist er durch Holland, besucht Amsterdam, den Haag, Rotterdam, und schifft sich Anfang September von Helvoet nach England ein. Ueber die neun Monate seines Londoner Aufenthaltes wissen wir wenig mehr als einige Anekdoten und Witzworte. Rivarol arbeitet an seinem Dictionnaire und sucht einen Verleger. Im Frühjahr 1795 reist er nach Hamburg und schließt dort am 23. III. 1796 mit dem französischen Verleger Pierre Fr. Fauche einen Vertrag, der ihn zur Fertigstellung des Discours préliminaire und der ersten sechs Buchstaben eines neuen Dictionnaire de la langue française verpflichtet. Rivarol bezieht in der Nähe Hamburgs, in Hamm, ein kleines Haus, und für die folgenden Jahre wird uns auch seine äußere Existenz greifbarer. Die Verbindung mit seiner Familie stellt sich wieder her: die Schwester Françoise wohnt als Geliebte des Generals Dumouriez in dem benachbarten Bilwerder, der Bruder besucht ihn 1796 für sechs Monate und bringt ihm den Sohn Raphael mit, lange Briefe gehen zwischen Hamburg und Bagnols hin und her, — Rivarol scheint mit festeren und zuverlässigeren Fäden ins Dasein verflochten. Er wird der geistige Mittelpunkt eines bestimmten Kreises, der sich in dem lebhaften Treiben der Hamburger französischen Kolonie deutlich abgrenzen läßt [75]). Im allgemeinen war die Atmosphäre Hamburgs nicht royalistisch, sondern bürgerlich-liberal: am herzlichsten wurden Lafayette und seine Gesinnungsgenossen aufgenommen [76]). Bürgerhäuser wie das der Sieveking auf Neumühlen waren so Rivarol verschlossen. Auf der Gegenseite verkehrte Rivarol wohl bei Mme. de Neuilly [77]), um die sich die Royalisten von altem Adel sammelten, aber nie wird er dort führend sein können. Seine Umgebung ist stets aus Intelligenz und Halbwelt seltsam gemischt. Die literarischen Beziehungen sind wesentlich von der Stellung zur deutschen Sprache und Literatur bestimmt. Rivarol hat nie Deutsch gelernt und auch keine Beziehungen zu Deutschen gesucht: weder mit Klopstock noch mit Jacobi [78]) kommt er in

nähere Beziehungen. Seine Mitarbeit am Spectateur du Nord hört nach dem ersten Jahr (1797) völlig auf, da Ch. de Villers immer stärker die Führung übernimmt, und de Villers ist wohl der Geist, der in seiner Haltung zu allem Deutschen den größten Gegensatz zu Rivarol bildet. Rivarols Umgang sind alle geistig regsamen Emigranten, für die der Aufenthalt in Deutschland keine Erschütterung ihrer geistigen Welt bedeutet hat, wie Chênedollé [79]), Fontanes [80]), La Porte [81]). Dazu kommt ein gut Teil zweifelhafter Gesellschaft, die uns nicht ganz deutlich wird: an ihrer Spitze „le beau Tilly" [82]).

Ueber die Seelengeschichte Rivarols in diesen Jahren etwas auszusagen ist fast unmöglich: man möchte aus einigen Aeußerungen schließen, Rivarol habe in diesen Jahren den Versuch gemacht, sich zu einem bedeutenden Werk aufzuraffen, er habe sich mit Gewalt konzentriert, und nach Monaten der Anspannung sei dann doch wieder der Reiz des Geselligen und des leichten Triumphs im Gespräch übermächtig geworden. Aber die entschiedene selbstbewußte Ausprägung seiner Natur läßt einen an solchen inneren Kämpfen wieder zweifeln [83]).

In der Eröffnungsnummer seiner neuen Zeitschrift Spectateur du Nord (Januar 1797), konnte der Herausgeber Baudus einen Bericht über den «Discours préliminaire d'un nouveau Dictionnaire de la langue française» geben, der in Kürze erscheinen würde. Im Juliheft erscheint ein Avis des Editeurs, der mit dem Lockmittel einer Lotterie die Leser zur Subskription verführen will; kurz darauf muß der 1. Teil des Discours préliminaire erschienen sein [84]). Aus der Analyse durch Baudus und einer vorausgedruckten Uebersicht [85]) können wir den Gesamtplan des Werkes erschließen. Mit der Rivarol eigenen Neigung zur Verknüpfung und Vereinheitlichung ordnet er seine sprachlichen und politischen Studien in einen großen Rahmen: Das Kernstück sollte ein „Tableau grammatical de la langue française" sein, als Ergänzung des neuen Wörterbuches und des Discours sur l'Universalité. Aber mit seinem Bedürfnis nach dem weitesten Horizont erschien es Rivarol nötig, ein „tableau métaphysique et moral de l'homme" und ein „tableau de l'esprit humain dans la création du langage en général" vorauszuschikken [86]). Kam die begonnene «Histoire du corps politique» hinzu, so hatte Rivarol den Menschen in vier Sphären dargestellt: „dans l'ordre intellectuel, dans le langage en général, dans la langue française en particulier, dans l'ordre social". Ausgeführt wurde von Rivarol nur der I. Teil des Discours préliminaire: «De l'Homme intellectuel et moral» und auch dieser in einer Form, die noch stark die Uebereiltheit der Entstehung spüren läßt [87]). Das Dictionnaire ist niemals erschienen [88]).

Mit großer Liebe wurde der Discours préliminaire buchtechnisch ausgestattet: er war Rivarols letzte Veröffentlichung. Am Ende der drei folgenden Hamburger Jahre, in denen Rivarol ganz unserm Blick entschwindet, tritt er mit dem Baron de Thauvenay in Verbindung, um von Ludwig XVIII die Mittel für die Fortführung seiner Revolutionsgeschichte in Form eines Journals zu erlangen. Le Breton hat den Verlauf dieser ganzen Komödie dargestellt [89]). Den ganzen Sommer 1800 hindurch bemüht sich der Zwischenträger des Comte d'Avaray ab, Rivarol die ersten Nummern der zu gründenden Zeitung abzulisten: am Ende hat er Rivarol gegen

6000 frs. ausgezahlt und nicht mehr als einen Prospekt erhalten[90]). Im September reist Rivarol über Braunschweig nach Berlin. Dampmartins Erzählung von einer offiziellen Mission am Berliner Hof hat Le Breton entschieden angefochten[91]). Der wahrscheinlichste Anlaß zu dieser Ortsveränderung sind wohl finanzielle Schwierigkeiten gewesen; nicht ohne Grund wird er seine wertvollsten Manuskripte bei einem Hamburger Kaufmann zurückgelassen haben[92]). Sie alle hat sich Sabatier de Castres angeeignet, und sie sind in ihrer wahren Gestalt für uns verloren (s. Anhang III).

Einen Winter verbringt Rivarol am Berliner Hof, gefeiert und verwöhnt, im Verkehr mit einer Reihe interessanter und geistvoller Menschen[93]), aber ihm wird in der fremden Hauptstadt nicht wohl, und seine Augen sind nach der Heimat gerichtet[94]). Ihm war nicht bestimmt, in sie zurückzukehren: am 11. April 1801 rafft ihn ein schwerer Tod nach kurzem Krankenlager hinweg[95]).

Auf dem Friedhof der Dorotheenstädtischen Kirche ward er beerdigt, sein Grab bald vergessen. Hören wir die Stimme derer, die wohl als die letzten von Rivarol als ihrem Bekannten gesprochen haben: zwei Jahre vor seinem Tode, am 28. September 1856, besucht der greise Varnhagen mit seiner Nichte Ludmilla Assing den Dorotheenstädter Friedhof und sucht vergeblich nach Rivarols Grab. Er erzählt: „Auf dem Kirchhofe sucht' ich das Grab des Grafen von Rivarol, es war nicht zu finden. Der Eingang zum Kirchhof war offen geblieben, eine alte Dame schlüpfte mit raschen Schritten herein und verlor sich zwischen den Gräbern. Nach einer Weile kehrte sie mit ebenso raschen Schritten wieder zurück, ich dachte, sie könne von den französischen Refugiés sein und hier besser Bescheid wissen als der Kirchendiener, hielt sie an und fragte bescheiden, ob sie vielleicht von dem Grab eines französischen Emigranten hier wisse, des Grafen Rivarol, eines berühmten . . . . ich wollte ihn ihr näher bezeichnen, aber sie unterbrach mich: Rivarol? Den hab' ich sehr gut gekannt; aber ist der hier begraben? — Ganz gewiß. Doch können Sie ihn gekannt haben? Er starb schon zu Anfang des Jahrhunderts? — Ungefähr 1800 oder 1801 ..., sehr gut hab' ich ihn gekannt. Ich fragte nun verwundert und erfreut nach ihrem Namen. Sie zauderte etwas, dann sagte sie rasch: „Baronin von Bergh, geb. Gräfin Neale", dann, ohne wissen zu wollen, wer ich sei, wandte sie sich und ging eiligst fort"[96]).

Die letzten, die Rivarols Gespräch bezauberte, sind längst gestorben, und der, dessen gehaßter Feind das Vergessen war, „ce tyran vorace et muet, qui fuit la gloire de près" (V 153 u. P. inéd. 76), spricht nur noch durch seine Schriften, die verstreut sind wie sibyllinische Blätter (Brief an Gaste 24. I. 1801, PBP 345). Das Wesen Rivarols ist nur schwer in ihnen zu greifen, vielfach gespiegelt und gebrochen blitzt nur hier und da ein echter Zug seines Innern hervor. So ist es verständlich, wenn jeder Leser sich einen „Rivarol imaginé" erträumt hat (Barbey d'Aurevilly), und bis heute sein Charakterbild unklar und widerspruchsvoll geblieben ist. Zunächst haben leidenschaftliche Vorurteile jedes Bild zur Karikatur verzerrt: die einen waren durch seine literarischen Angriffe gereizt, die andern durch seine politische Stellungnahme, aber auch ein so getreuer Biograph wie

Le Breton hat Rivarol allzu einseitig gesehen: selbst ihn hat die Maske des eleganten Plauderers getäuscht. Nachdem er einmal „sa jolie et molle existence“ [97]) als die eines reichbegabten enfant gâté geschildert hat, kann er zur Geistigkeit Rivarols keinen rechten Zugang mehr gewinnen. „La presque constante solennité du Discours préliminaire nous déroute et nous avons hâte de revenir à ses autres oeuvres où sa raison, son bon sens, son bon goût et aussi sa passion politique sont assaisonnés d'ironie“ [98]). Wohl gibt er zu: «la substance de ses oeuvres est philosophique» [99]), aber er mag den Gedankengängen Rivarols nicht folgen: sie interessieren ihn nur als Ausdruck seiner reizvollen Individualität. Ueber die Philosophie des Sentiment sagt er aus: «pour ma part, j'y vois surtout la preuve qu'on se raconte dans tout ce qu'on écrit» [100]). Le Breton hat alles getan, um diese Individualität möglichst lebendig wiederzugeben, aber überall tritt störend hervor, daß er an Rivarol einen ganz ungeeigneten Maßstab anlegt. Immer wieder vermißt er «un principe d'énergie morale» [101]), sucht er nach Gemüt und Herzlichkeit, erwartet er gefühlvolle Religiosität, wie es seine Bewunderung für die Romantik und besonders seine Liebe zu Chateaubriand verlangen [102]). Sein Buch hat daher zuweilen einen peinlichen Ton nachsichtiger Ueberlegenheit.

Es sei versucht, dem Umriß des äußeren Lebens einige Züge der seelischen Physiognomie hinzuzufügen. Es kann kein ausgeführtes Bildnis sein, sondern nur ein Hinweis auf jene innere Vielfältigkeit, jenes Element der Unruhe, das allzu leicht übersehen wurde und das doch die Lebendigkeit seines Denkens allein ermöglicht hat.

„On est éminemment malheureux quand on a des goûts opposés à ses besoins. Par exemple, moi, j'ai le goût du repos et le besoin du mouvement“ (Carnets, Le Breton, a. a. O. p. 14). Mit dieser kurzen Formel deutet Rivarol selbst auf eine Grundspannung seines Lebens. Er brauchte stets die Atmosphäre einer lebhaften Geselligkeit, sein immer wieder ausgekosteter Triumph war, vor einem bewundernden Zuhörerkreis das Feuerwerk seines Geistes abzubrennen, in den stets wechselnden, stets neuen Bewegungen und Intrigen eines vielgestaltigen Menschenkreises ein überlegener Mitspieler zu sein. Aber derselbe Mensch durchschaute die Hohlheit des gesellschaftlichen Treibens mit seltener Klarheit und war von Vorurteil und Dünkel völlig frei. Einer aufs höchste gesteigerten Empfindlichkeit für die leisesten Schwankungen im Bewußtsein der Umgebung, des Publikums, einer Volksmasse, der unwiderstehlichen Neigung zur mimischen Nachahmung und Parodie entspricht auf der Gegenseite ein hochmütiger Hang zur Isolierung, dem es auf die Zahl der Gegner nicht ankommt. Treibt ihn immer wieder eine unstillbare Unruhe dorthin, wo das Leben voll Reiz, Spannung und Bewegung ist, so kommen Zeiten des Ekels, des schwärzesten Weltschmerzes [103]): eine unüberwindliche Indolenz hält ihn gefangen [104]) und läßt ihm die Tage unnütz verstreichen. Kann er nie der Lockung widerstehen, im gutmütigen Spott und verwegener Ironie mit der Welt zu spielen [105]), so beherrscht eigentlich sein Herz „une indiscrète sensibilité“ (PBP 342), ja Traurigkeit und Melancholie [106]).

Diese innere Mehrstimmigkeit, die so leicht eine schrille Dissonanz

ergibt, wird bei Rivarol durch die Artung seiner Natur gedämpft und ausgeglichen. Zunächst scheint eine glückliche Oberflächlichkeit alle Gefahren jener inneren Unruhe fernzuhalten: eine unerschütterliche Heiterkeit, eine fast frauenhafte Gefallsucht, ein übermäßiges Selbstgefühl und ein ungehemmter Ueberfluß an Witz und Urteil, aber auch an Phrase und Anmaßung, — so urteilen sehr viele von Rivarols Zuhörern und tun ihm Unrecht. Seine Natur, so launenhaft und so lebhaft sie ist, besitzt eine federnde Spannkraft, ja eine überaus männliche Herbheit[107]), welche seinem ganzen Leben das begrenzende Maß gibt. Rivarols Tugenden sind die eines wohlgefügten Organismus und hellen Geistes: Ordnungsliebe und Mäßigkeit[108]). Seine Seele ist leicht beweglich, aber stets hochsinnig: Rivarol, als kalt und zynisch verschrieen, ist gutmütig und hochherzig[109]), mit einem feinen Organ für alles Edle und wahrhaft Große.

Sein bewußtes Leben ist in einem seltenen Maß durch den Geist bestimmt: er hat seine ganze Existenz auf ihn gestellt, und er hat es teuer bezahlt. Wer stets nur die zarteste Blüte, den feinsten Reiz kosten will, den ekelt am meisten; wer jede Abhängigkeit hochmütig meidet, den trifft der sinnloseste Zwang. Die Zweideutigkeit, die Rivarols äußerem Leben anhaftet und die ihm stets das Vertrauen entzogen hat, hat hier ihren Ursprung[110]). Rivarols eigentliches Leben ist geistiger Natur: im Genießen wie im Tun. Er hat viel gelesen, er besitzt eine immer wache intellektuelle Neugier, aber vor allem einen Schatz an Büchern, die er sich völlig angeeignet hat und die ihm eine geistige Heimat geben. Er sucht den befeuernden Anreiz des Gesprächs, aber seine produktivsten Augenblicke sind die Stunden stiller Meditation[111]). Auf einer Stufe höherer Bewußtheit wiederholt sich jener Grundgegensatz seines Wesens. Er empfindet seine ganze Begabung als eine Polarität von Schärfe der abstrakten Erkenntnis und Lebendigkeit des sprachlichen Ausdrucks. Ironie und Dialektik gewinnen jetzt einen neuen Sinn: Derjenige, der sich hinter Pseudonymen und Masken verbirgt, der mit Einfällen und Kalauern spielt, ist von der größten intellektuellen Redlichkeit, im geistigen Bereich ist Rivarol ganz Entschiedenheit und Klarheit. Er hat eine echte Ehrfurcht vor geistiger Größe und den Enthusiasmus der Bewunderung[112]). Es gibt eine Sphäre, in der von Rivarols Eitelkeit nichts mehr zu spüren ist und er sich mit der größten Klarsicht einschätzt[113]). Seine ganze Ehre liegt dann in der Wahrheit seiner Grundsätze und seine ganze Größe in der Reinheit seines philosophischen Denkens: „La vraie philosophie a ses élus!“ (Journ. pol. I no. 7 A MM. les Souscripteurs.).

Kapitel II.

Formen des Denkens.

I.

Grundstimmung.

„J'ai voulu parler à l'homme tout entier" (I 376). Mit diesen Worten rechtfertigt Rivarol gegen Ende seines Hauptwerkes, des Discours préliminaire, Methode und Sprache seiner Philosophie. Er habe alle Seelenkräfte des Menschen in Bewegung setzen wollen, auch Empfindung und Phantasie, und darum herrsche in seinem Denken die Schilderung und das Bild vor, nicht der Allgemeinbegriff, der nur zum Verstand spreche[114]). Eine leidenschaftliche Abneigung gegen die Vereinzelung der menschlichen Vermögen spricht aus dieser Verteidigung und das deutliche Bewußtsein, sich hierdurch von der zeitgenössischen Popularphilosophie, der Ideologie, zu unterscheiden. Rivarols Eigenart ist ganz allgemein und vor allem andern Lebendigkeit des Gedankens, und überall, wo er von geistiger Tätigkeit spricht, kommt es ihm auf diese lebendige Ergriffenheit der ganzen Seele an. Der Geschmack etwa kennt kein kühles Abwägen, sondern sein Urteil entspringt einer leidenschaftlichen Empfänglichkeit für das Schöne, „le goût jouit et souffre . . . se passionne et s'irrite" (I 129 f.), das Talent benötigt Enthusiasmus, will es nicht kalt erscheinen (I 126), der Geist endlich ist wesentlich Lebendigkeit (vivacité) (I 126). Nicht Interesselosigkeit, sondern ein Bedürfnis ist seine befeuernde Kraft. Ein heftig empfundener Abscheu vor aller Verwirrung, «le tourment de la confusion» (I 98, s. a. II 112), wird der seelische Antrieb, und nun beginnt jene Bewegung des Gedankens, l'heureux tourment de la pensée (I 181), die eine Frage hin und her wendet, sie unter immer neuen Gesichtspunkten betrachtet (I 376), sie sich vereinfachen und lebendig werden läßt (I 212), bis endlich die wahre Natur der Sache sich enthüllt und der Geist sich zur Erkenntnis erhebt, die ihm Ruhe gibt.

Dies Bestreben Rivarols, in das geistige Leben Leidenschaft und Bewegung hineinzutragen, ist in allem, was er angreift, mächtig. Die Philosophie wird ihm aus einer Sonderwissenschaft wieder zur Sache eines

ganzen Lebens. Gegenüber der Abstraktheit der Systeme fordert er die Sinnfälligkeit einer ethischen Lebensführung: „Les philosophes sans la morale ne sont plus de sages, mais simplement des raisonneurs“ [115]) (II 126). — Den Erkenntnisdurst der Naturwissenschaften hat er in einer Art Hymnus gepriesen. Die Fähigkeit des beglückten Schauens erhebt den Menschen über das Tier, eine edle Neugierde zeichnet ihn aus [116]). Nur die Verben der leidenschaftlichen Hingerissenheit können den Erkenntnisvorgang beschreiben (I 77). „L'homme contemple avec avidité . . . il étudie avec charme . . . il décrit avec enthousiasme“ (I 179). Jeder Forscher sollte ein Liebender sein: «un véritable amant» (I 208) [117]). — Gegenüber Werken der Kunst kennt Rivarol nur Liebe oder Haß, Begeisterung oder Verachtung (I 130). Zu den Sprachstudien ist vor allem ein Geschmack für die Sprache (I XX), ja eine Art Liebe nötig (II 180: une sorte d'amour). — In der Politik hat Rivarol die lauen Seelen heftig angeprangert (Lesc. II 254), Reinheit und Entschiedenheit der Standpunkte gefordert, „écrivains qui tiennent à leur gloire et qui pensent avec leur âme, qui osent afficher les principes, qu'ils savent défendre, et que l'aspect de la postérité rend incorruptibles“ (Dict. art. Chamfort). Dieser Ausdruck, „mit der Seele denken“, bezeichnet vielleicht am besten jenes innere Leben des Gedankens, das Rivarol überall erreichen möchte, und das ihn als einen Nachfolger Vauvenargues und Diderots kennzeichnet.

Alles geistige Tun soll aber nicht nur leidenschaftlich, es soll auch fruchtbar sein. Rivarol haßt die Foliobände, in denen der ungebändigte Stoff sich ansammelt [118]). Ein Polyhistor wie der Sprachforscher Court de Gébelin wird ihm zum Beispiel eines Gelehrten, der seine Gegenstände nie eigentlich durchdringt, um sie sich anzueigenen: „il annoblit le blason lui-même, en liant ces objets avec la nature elle-même, avec la formation des peuples, et avec le bonheur de l'humanité“ (Mercure de France, 14. VII. 1781, p. 78). So entstehen Werke wie „Le monde primitif“, „ouvrage d'une immense érudition et devant qui doivent pâlir nos vieux in-folio, mais . . . qui, n'ayant de proportion avec la brièveté de la vie, sollicite un abrégé dès la première page“ (Suran, a. a. O. p. 306). Auf diese Proportion kommt es Rivarol eben an. Was er sucht, ist „cette juste étendue des connaissances qui constitue l'homme dans toutes les conditions de la vie“ (I, XXV). Nichts Totes, Unverwendbares möchte er in seinem Geiste wissen, sondern alles wirklich durchdringen und in sich aufnehmen, „pénétrer et s'identifier les objets“ (I 316). Alles Denken soll beweglich sein und dem Leben dienen. Man soll sich Dinge und Ideen aneignen, um sie nicht nur zu wissen und zu betrachten, sondern vor allem verwenden und genießen zu können (I 217) [119]). „C'est en effet, dans la plus ou moins grande portion d'idées que l'esprit met à sa propre disposition, que consiste la principale différence d'homme à homme“ (I 117). Nur einem solchen Menschen wäre vielleicht eine Art Universalität möglich, durch die er sich in das rechte Verhältnis zur Fülle der Gegenstände zu setzen wüßte (se proportionner á l'universalité des choses, I XXIV). Ohne Zweifel ist die Voraussetzung dieser Forderung jene gesellige Kultur des 18. Jahrhunderts, die sich daran gewöhnt hatte, alles Fachwissen für „pedantisch“ zu erklären, wenn es der Frau als der idealen Zuhörerin nicht verständlich zu

machen war. Aber Rivarol hat diese Anschauung höchst eigenartig vertieft. Nicht nur, daß er sich in einer männlicheren und strengeren Sphäre bewegt, wenn seine Formulierungen oft auf Pascal zurückzugehen scheinen, auf jenes Ideal des „Honnête Homme", das in den Pensées zum Typus des Philosophen erweitert ist (s. z. B. P. inéd. 123, I 102)[120]), sondern mit dem Begriff der Proportion, dem Kern der oben angeführten Aeußerungen, sind wir tief in den Zusammenhang der Ideen Rivarols gelangt und erkennen, daß es sich für ihn nicht mehr um eine Forderung gesellschaftlicher Erziehung handelt, sondern um den philosophisch fundierten Versuch, das Wesen eines fruchtbaren „Bildungswissens" zu bestimmen.

Mit der gleichen Heftigkeit wie das wuchernde Vielwissen hat Rivarol den beziehungslosen Einfall abgelehnt. Ein Gedanke, der nicht weiterführt, erscheint ihm steril (I 203). Das beste Beispiel für eine solche Auseinandersetzung mit einem bloßen Paradoxon ist seine Kritik an dem bekannten Einfall des Helvétius, den Unterschied zwischen Tier und Mensch nur auf die Verschiedenheit der körperlichen Organe zurückzuführen[121]): „Que d'aberrations, que de rêves sans charme et sans fruit" (I 207). Die Unfruchtbarkeit dieses Gedankens liegt für Rivarol nicht nur in seiner Vereinzelung, sondern sie ist ihm in einem tieferen Mangel dieser ganzen Denkungsart begründet, dem Mangel an Ehrfurcht. Die Willkür, mit der bei Helvétius versuchsweise die bestehenden Verhältnisse der Naturordnung verändert werden, verstößt gegen eine Grundstimmung des Rivarolschen Denkens: eine tiefe Achtung vor allem Seienden. Die Wurzel alles Forschens ist ihm Staunen und Bewunderung[122]), ja Liebe, und aus ihr erwächst ganz natürlich jener Respekt, jene Zurückhaltung, die nichts mehr scheut, als das Objekt zu verzerren. An Goethe müssen wir denken, wenn er jene Seiten über Helvétius damit beschließt, alle Geister zurückzuweisen, die nicht die achtungsvolle Glut aufbringen, die allein der Natur gegenüber erlaubt ist (cette ardeur mêlée de respect, I 208). Dieselbe Achtung empfindet er gegenüber der Sprache (I XX)[123]) und gegenüber der Vollkommenheit eines Kunstwerks[124]). Im Politischen liegt die gleiche Achtung vor dem Bestehenden seiner konservativen Haltung zugrunde: er empfindet die politischen Mächte nicht als Fesseln seiner persönlichen Freiheit, sondern vermag sie zu achten (I 347 a). Ehrfurcht schließlich gibt ihm den Glauben an die Moralität des Menschen[125]) und bestimmt sein Verhältnis zur Religion: es ist ihm natürlich zu verehren. „La creature qui pense a dû naturellement tomber à genoux devant la plus haute de ses pensées" (I 264)[126]).

II.

Der Blick für das Individuelle.

Um in die geistige Welt Rivarols einzudringen, um ihren Umfang und ihre Eigenart kennen zu lernen, wählen wir zunächst den Weg, einigen Grunderfahrungen nachzugehen, in denen sich ihm die Welt erschließt. Wir möchten wissen, mit welchen Augen dieser Mensch in die Welt sah, was ihm auffiel, und welcher geistigen Hilfsmittel er sich vorzugsweise bediente,

um seine Erfahrungen zu formen. Haben wir erst einen deutlichen Begriff seiner angeborenen Artung, wird es weit leichter sein, zu verstehen, auf welche Weise er sachliche Fragen zu lösen versucht und in welchem Verhältnis er zu den Geistesströmungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts steht.

Rivarol wird recht eigentlich charakterisiert durch seine Empfänglichkeit für alle Phänomene des Ausdrucks. Die Dinge beginnen ihn zu beschäftigen, wo sich in ihnen eine Individualität entziffern läßt, wo sie eine Physiognomie tragen. Das Grundprinzip der ihm so vertrauten Erfahrung, das Urphänomen gleichsam, auf das er immer wieder stößt, hat er knapp formuliert, als er im Discours préliminaire versucht, das Wesen des Menschen mit dem zentralen Begriff des „Sentiment" zu deuten. Dieser philosophische Zusammenhang beschäftigt uns hier noch nicht, sondern allein die einfache Erfahrung, daß jenes menschliche „Sentiment" sich nur in seinen Aeußerungen erkennen läßt, vor allem im Gesicht, der Stimme und im Ausdruck der Augen (I 219).[127]) Und zwar gibt es Stufen des Ausdrucks: «tout le monde se pique d'avoir de la physionomie» (V 185), aber nur wenige haben wirklich ein charaktervolles Gesicht (de la figure II 261). An beiden Stellen zieht Rivarol die Parallele für das Geistige. Wie ein Gesicht individuell ausgeprägt ist und die Regungen der Seele spiegelt, so entwickelt sich eine individuelle Geistesart, die sich im Stil abbildet (une tournure d'esprit et un style I 219), und auch hier ist die Fähigkeit des charakteristischen Ausdrucks (l'expressif II 261) selten.

Wie fruchtbar diese Erfahrung für den verknüpfenden Geist Rivarols war, geht einem auf, wenn man feststellt, daß er „physionomie" zu einer seiner Lieblingsmetaphern macht, wenigstens in den ersten Schriften, die sich der geschichtlichen Welt zuwenden, — es ist nicht nur eine modische Manier, sondern der treffende Ausdruck einer geistigen Einsicht.[128]) Zunächst kann er von dem Gesamtwesen eines Menschen als seiner physionomie sprechen (z. B. von Dante III, XXXV), aber dann überträgt er das Bild auf alle Erscheinungen, in denen sich ein individueller Charakter ausprägt: ein Volk hat seine spezifische Physiognomie (Lesc. I 19 von England) oder eine Zeit (III, XI vom Jahrhundert Dantes); vor allem die Sprache spricht zu ihm mit der Lebendigkeit eines Gesichtes: von der Gesamtheit einer Sprache hat er das Gleichnis gebraucht (Lesc. I 3) wie vom Satz und vom Wort. Der Künstler sollte stets Sorge tragen, ausdruckskräftig zu schreiben (III, 26 vom Bild; III 174 vom Satz; II 201 vom ganzen Werk). Die Stärke dieses Gefühls für charakteristische Form zeigt sich am unmittelbarsten in kleinen Bemerkungen über das Leben der Sprache, wenn Rivarol etwa sagt, für das Kind und den Dichter berge jedes Wort eine Fülle des Ausdrucks (une variété de physionomie, Lesc. I 78) oder die Reform der Orthographie sei untunlich, weil die Rechtschreibung mit der Physiognomie jedes Wortes verbunden sei (Lesc. I 70: «sa bizarrerie fait souvent toute la physionomie d'une expression»). In solchen Aeußerungen geht die forschende Sehweise in die eindrucksfähige des Dichters über: Die Darstellung eines Inneren in der Erscheinung wird ihm zu einem poetischen Erfordernis. Dem Dichter spricht die Welt durch eine Fülle von Formen und Haltungen, die über die Beschränktheit des Gesichtsausdrucks

weit hinausgehen; statt von «physionomie» spricht dann Rivarol allgemeiner von «attitudes». Es ist die Kunst der großen Dichter, ihre Personen nicht nur durch Worte sich ausdrücken zu lassen, sondern schon durch ausdrucksvolle Haltungen (III 115, 122). In der dichterischen Formgebung spiegelt sich die Gebärde und die Stellung der Handelnden im Rhythmus der Verse und im Satzbau (III, XV). So kann Rivarol von den «attitudes» des Verses sprechen (II 197).

Rivarols ganze Art, sich der geschichtlichen Welt zu nähern, ist entscheidend durch dies Verständnis für die Welt seelischen Ausdrucks bestimmt. Er hat einen entschiedenen Blick für alles Historisch-Individuelle. Den «Discours sur l'universalité de la langue française» versteht man ganz falsch, wenn man in ihm eine Verherrlichung der französischen Sprache als langue universelle im Sinne eines Leibniz sieht [129]), im Gegenteil stellt er eher eine Physiognomik Europas dar, die in einem kühnen Ueberblick die individuelle Eigenart der europäischen Völker und Sprachen umreißen möchte. Der zentrale Begriff für das Verstehen der historischen Wirklichkeit ist für Rivarol der individuelle Geist (génie) [130]). Das Wort génie ist in dieser Bedeutung im 18. Jahrhundert durchaus gebräuchlich, aber bei Rivarol erhält das Modewort eine neue systematisierende Kraft, da es seine Stellung in einem begrifflichen Zusammenhang angewiesen bekommt.

Für Rivarol ist ein Volk ein Lebewesen von der inneren Einheit eines Individuums, und hat als solches seinen ihm innewohnenden Geist: le génie national (Lesc. I 8). Dieser Nationalgeist durchdringt alle Lebensäußerungen eines Volkes, wie er selbst durch eine Fülle von Komponenten bestimmt wurde. Ein unendliches Feld der Beobachtung eröffnet sich hier. Vor allem ist es die Sprache, die nach ihrer spezifischen Natur geeignet ist, den Charakter eines Volkes widerzuspiegeln. Die Methode des Discours besteht darin, die Entsprechung (correspondance) von génie national und génie de la langue zu zeigen. Die Eigenschaften der französischen Sprache, die sie zum allgemeinen Verständigungsmittel geeignet machen, ihre clarté etwa, sind nicht logische Vollkommenheiten einer Zeichensprache, sondern Äußerungen der individuellen Eigenart des Franzosen.

Die gleiche Idee des individuellen Lebens der Völker gibt Rivarol den echten historischen Blick. Wenn ein Volk ein Individuum ist, so wird es wie ein Lebewesen sich entwickeln und verschiedene Altersstufen durchlaufen. Die für Rivarol charakteristische Note dieser Anschauung ist, daß der eingeborene Nationalgeist gleichsam nach dem vollkommensten Ausdruck strebt und diesen in einer bestimmten historischen Blütezeit des Volkes erreicht. Für Frankreich ist diese das Zeitalter Ludwigs XIV. Dieser geschichtlichen Entwicklung ist der Werdegang der Sprache Schritt für Schritt gefolgt. Beides sind Auswirkungen des gleichen Lebenszentrums.

So gelangt Rivarol zur Anschauung des individuellen Charakters einer historischen Epoche, der sich in allen Kulturerscheinungen ausprägt: es ist eine Stileinheit, die etwa Gesellschaftsform und Sprachstruktur umfaßt. [131]) Jede dieser Epochen ist nur in ihrer historischen Eigenart zu verstehen und nicht an den Werten einer anderen Zeit zu messen. Die Geschichte

der Sprache würde also eine Darstellung der Abfolge verschiedener Sprachzustände sein wie sie im Latein genau so wie im Französischen zu beobachten sind (Lesc. I 69). Aehnlich wie die Sprache, so sind Werke der Kunst im Rahmen ihrer Zeit zu betrachten: so unternimmt es Rivarol, Dantes Dichtung aus den Anschauungen seiner Zeit zu erklären und sie so lebendiger zu verstehen.[132]) Seine Uebersetzung möchte den Eindruck wiedergeben, den Dante auf seine Zeitgenossen machte, und nicht die Entfernung spüren lassen, die ihn sprachlich von den Menschen des 18. Jahrhunderts trennt (III, XXXV und III 227). Jede Zeit hat den ihr angemessenen sprachlichen Ausdruck (Lesc. I 26, 30). Diese Ansicht, die Rivarol gerade nicht altertümelnd übersetzen läßt, setzt die Fähigkeit voraus, sich in eine historische Zeit als vergangene versetzen zu können: die Antike wie das Mittelalter erlebt Rivarol schon völlig als in sich abgeschlossene, individuelle Welten (III, XXIV). Freilich ist er nie in Gefahr, sich romantisch an sie zu verlieren, aber er hat ein geschärftes Ohr für die „Lebensworte“ [133]) versunkener Zeiten.

Es wird nun verständlich sein, wenn Rivarol sich in einem Gegensatz zur Denkweise seiner Zeit fühlt. Alle Gegenstände, die ihn recht eigentlich beschäftigen, sind mit dem Geist der Analyse nur unvollkommen zu erfassen, und dieser triumphiert in der Wissenschaft der Jahrhundertwende [134]). Wenn Garat 1798 in seiner Vorrede zum Akademiewörterbuch voll Stolz schreibt: «L'exactitude rigoureuse de la Langue des Mathématiques devenoit, pour toutes les Langues et pour toutes les connoissances humaines un modèle qui apprenoit à éloigner de nous les erreurs, à rapprocher les vérités» [135]), so fehlt Rivarol für diese Sehweise bereits jedes Verständnis. So sehr er die Methoden der Geometrie bewundert, so scharf sieht er ihre Grenzen. Die Genauigkeit ihrer Definitionen ist keine so große Leistung, da die Natur ihrer Gegenstände dem entgegenkommt, während die Objekte der anderen Wissenschaften weit schwerer gedanklich zu erfassen sind, noch mehr die Themen der Dichter. Es ist ein Unterschied des Weltgefühls, wenn Rivarol schreibt: «En effet, les choses qu'on ne peut que sentir et faire entendre, l'emportent en nombre sur celles qu'on voit et qu'on embrasse, qu'on peut faire voir et embrasser aux autres» (I 240f). So hört er nie auf, über die Mathematiker zu spotten, «qui n'ont jamais rien aimé» (Journ. pol. II no. 24).[136]) Die Welt des Beseelten — und sie ist Rivarols eigentlicher Bereich — ist ihnen unzugänglich: «là cessent la géométrie et la mécanique» (I 263).

Es gibt für Rivarol eine ganze Welt von Dingen, die sich der strengen Definition entziehen, weil ihr Reiz in ungreifbaren Verschiedenheiten von Form und Größe beruht. Bei Pflanzen und Tieren, im Altern und Sterben der Menschen, in Werken der Kunst, in der Moral, im Aufbau der Gesellschaft, im Staat, überall findet er Beispiele für diese Proportionalität des Wirklichen (I 248—255). Es ist eine grundlegende Erfahrung, und wir werden sehen, wie die Idee der Proportion zu einem der Zentren der Rivarolschen Metaphysik wird. Ihre Bedeutung für seine Methodenlehre ist zunächst, daß sie ihn gegen die Ziele der Condillacschen Schule mißtrauisch macht. Er verlangt nach Anschauung, und dort bietet man ihm

als Letztes „définitions rigoureuses". Sie sollen zwar nach Destutt de Tracy vollständige Beschreibungen sein[187]), arten aber in Wirklichkeit in ein Spiel mit Begriffen aus, hinter denen sich keine faßliche Vorstellung mehr verbirgt. Wenn Rivarol scharf die idealistische Philosophie tadelt, „ces efforts aussi longs que malheureux de tant de personnes qui cherchent à connaître par le raisonnement ce qui ne peut se connaître que par les sensations, et cette fureur de tout définir" (I 52), so trifft er damit genau so gut die zeitgenössischen Ideologen. Er selbst läßt bewußt den Dingen ihre unscharfen Grenzen. Er verzichtet nicht auf begriffliche Fixierung, aber er ist sich ihrer Ungenauigkeit bewußt. Wo er zu definieren beginnt, findet sich meist die Einschränkung: «ce sont bien des notions différentes, mais dont les limites ne sont pas bien marquées» (III, XXXII), und anläßlich des Unterschiedes von génie, esprit, talent findet er das schöne Gleichnis: «On peut les comparer aux couleurs du prisme qui, pleines et certaines dans leur milieu, sont toujours un peu équivoques dans les limites où elles se touchent et se confondent» (I 142f). Solche Dinge, die wohl charakteristisch verschieden sind, aber keine begriffliche Einheit haben, erfaßt er nach ihrem gegenseitigen Verhältnis und ihrem Verhältnis zum Menschen, «à nos proportions, et non à la rigueur mathématique» (I 254). Die Begriffe, die man von ihnen erhält, entsprechen nicht ganz der Wirklichkeit, sondern sind Muster, Leitbilder (patrons). Das bedeutsamste Beispiel einer solchen Begrifflichkeit gibt er mit seiner Auffassung der Montesquieuschen Staatstypen, deren abstrakte Natur er mit aller Entschiedenheit betont. In Wirklichkeit gibt es nur gemischte Staatsformen. Auch sie unterscheiden sich nach charakteristischen Proportionen (Lesc. II 131 A).

Man kann noch weiter verfolgen, wie der Blick für das Individuelle Rivarol sich von der Condillacschen Methode entfernen läßt. Ihrem analytischen Geist bleibt alles Organische unzugänglich, und Rivarol entdeckt folgerichtig die Kategorie der Ganzheit, um sich ihm nähern zu können. Im Seelenleben scheint ihm der Mensch als ein Ganzes organisiert, das der Analyse widerstrebt: «il y a un véritable malheur attaché à la dissection de l'esprit humain. Quand la nature fait un homme, elle construit un édifice dont les parties s'élèvent ensemble; et nous, en l'expliquant, nous le démolissons» (I 33). Alles Organische ist daher nur in seiner einzigartigen Ganzheit zu begreifen (I 253). Dieselbe Erfahrung macht er gegenüber einem Kunstwerk. Er gesteht: «je ne sais pas dépécer un ouvrage» (II 203). Am deutlichsten aber ist Rivarol die Idee der Ganzheit im Politischen aufgegangen, und erst dort hat er den Anstoß bekommen, leidenschaftlich gegen die analytische Denkungsart der Zeit zu polemisieren. Er selbst gesteht, welche Ueberraschung und welche Mühe ihm die neuen Erfahrungen gemacht haben, die so zwingend nach neuen Kategorien verlangen, wenn er in den letzten Jahren, in sein Nachdenken über die Theorie du corps politique vertieft, ausruft: «J'éprouve de jour en jour, que les matières politiques sont d'une toute autre difficulté que les abstractions métaphysiques: il est plus aisé d'analyser que de composer, et le corps politique ne vit que de compositions. L'esprit purement analytique lui est funeste comme j'espère le prouver» (I 373). Aus der Erfahrung, wie die er-

wünschte «restauration» (Lesc. II 14) und «régéneration» (Lesc. II 38) Frankreichs in eine Orgie der Zerstörung ausartet, weil statt der Rücksicht auf das Ganze des Staates abstrakte Ideen die Köpfe der Menschen beherrschen, erwächst ihm eine tief wurzelnde Abneigung gegen alle analysierende Theorie, die nicht auf praktisches politisches Handeln bezogen ist. Die beiden Vergleiche, die er in diesem Zusammenhang bevorzugt, nimmt er vom Bauen und vom Heilen. Die philosophierenden Politiker gleichen Aerzten, die anstatt zu heilen, ihre Kranken sezieren[138]), oder einem Architekten, der anstatt seine Bausteine zu behauen und mit Mörtel zu verbinden, sie mit Scheidemitteln auflöst, um ihre Bestandteile zu erforschen.[139]) — Wenn in dieser Polemik der Ton vor allem auf dem Gegensatz von Theorie und Praxis zu liegen scheint, so ist das Interesse doch gleich groß, zu zeigen, wie jede Analyse in Gefahr ist, den lebendigen Zusammenhang des Ganzen zu zerstören und zu verkennen. In einem seiner unnachahmlich knappen Gleichnisse sagt er: «Le prisme qui dissèque la lumière, gâte à nos yeux le spectacle de la nature» (I 301). Hierin drückt sich für Rivarol die notwendige Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis aus, welche zergliedert, indem sie den Lebensprozeß aufhält. Daher die natürliche Abneigung der stets tätigen Seele gegen alle Selbstreflexion und die Zergliederung der eigenen Fähigkeiten (I 33). Vorbildlich ist eine naturwissenschaftliche Methode wie die chemische Analyse «qui ne décompose les corps que pour les recomposer» (I 246). Aehnlich möchte Rivarol auch bei theoretischen Ueberlegungen vorgehen. Wenn es schon notwendig ist, ein gleichzeitig existierendes Ganzes in seine Teile und in ein Nacheinander zu zerlegen, um es zu erkennen und darzustellen, so muß man doch ständig sich dieses Nachteils bewußt sein und sich nicht scheuen, vorzugreifen und zu wiederholen (I 33). Worauf es ankommt, ist das Phänomen in seiner Totalität sichtbar werden zu lassen, und nicht, eine strenge Systematik zu erreichen. Bei seiner Analyse des Menschen hält Rivarol daher ständig inne, um die Einheit des Sentiment wiederherzustellen: so sagt er etwa I 16: «Maintenant, pour ne pas s'égarer dans ces décompositions, il faut se résumer et revenir sur ses pas», und nicht genug damit wiederholt er seinen ganzen Gedankengang in einer umfangreichen Récapitulation, ihn erweiternd und ergänzend.[140]) Selbst die Personifizierung des Sentiment erscheint ihm irreführend, und er betont immer wieder ausdrücklich die Ganzheit des Menschen (I 379, s. a. I 137, I 142f)[141]). Es ist ein Verlangen nach Anschaulichkeit, wie es dem «esprit classique» der Jahrhundertwende so sehr abhanden gekommen war, und das auch hier Rivarol dem Goethischen Denken nähert.

Analyse und Definition dienen der sensualistischen Schule bekanntlich vor allem dazu, die Ursprünge — origines — des Seelenlebens zu erkennen. Man darf dabei jedoch nicht an eine echt genetische Methode im Herderschen Sinne denken, vielmehr ist die Absicht eine logische, da sich aus der „sensation" Condillacs das erfüllte Seelenleben nicht eigentlich entfaltet, sondern die einzelnen „Vermögen" nur systematisch abgeleitet werden[142]). Die Anschauung ist dabei stets, daß am Anfang das rational Einsichtige stehen müsse. In der Sprache etwa wird an ihren Anfang

die logisch vollkommene Sprache stehen (langue primitive), eine Ursprache, von der sich alle anderen ableiten lassen. Rivarol ist diese Methode zuwider. Ueber das Problem des Ursprungs selbst finden sich bei ihm nur wenige Andeutungen, immerhin lassen sie seine grundsätzliche Einstellung erkennen. Es scheint, daß er in völliger Klarheit die Mängel der zeitgenössischen Versuche sah: «il n'existe pas de morceau sans tache sur les époques de nos premières idées» (I 33). Der stets wiederholte Fehler ist, daß mit den Mitteln einer ausgebildeten Intelligenz man sich den Urzustand konstruiert und nun die Kluft zwischen den Zeitaltern nicht zu überbrücken versteht: «on abuse de l'état de facilité où sous sommes parvenus, pour nous mieux embarrasser» (I 2)[143]). Die Schwierigkeit ist allein zu lösen, wenn man an den Ursprung einen entwicklungsfähigen Organismus wie beim Kind stellt, «l'harmonie parfaite d'un corps et d'une âme qui commecent, s'essayent, s'instruisent et s'affermissent ensemble» (I 35). Damit ist die Condillacsche Statue genug kritisiert: was ihr fehlt, ist das belebende aktive Prinzip: «s'il a savamment disséqué les sensations, il a trop glissé sur les entiment qui les précède» (I 35). Im gleichen Sinne will Rivarol den Ursprung der Sprache verstanden wissen. Wohl spricht er noch von «invention», aber das tut auch noch Herder, in Wahrheit hat er für die Auffassung der Zeit von der Sprache gar kein Verständnis. Die Vorstellung, in einem historischen Zeitpunkt könne Sprache erfunden worden sein, kommt ihm nie, vielmehr verlegt er die Fähigkeit, unsere Gedanken durch Zeichen auszudrücken, in die ursprüngliche Organisation des menschlichen Sentiment: auch Ausdrücke wie convention und artificiel dürfen einen hier nicht irre machen. Aber es ist gerade charakteristisch, daß er einer ausführlicheren Darlegung ausweicht: er verspricht sich von diesem Forschen nach den Ursprüngen der Sprache nicht viel; mit der Hypothese einer Ursprache, auf die uns die etymologischen Forschungen führen sollen, weiß er nicht viel anzufangen. Ihr stellt er die lebendige Anschauung von der Mannigfaltigkeit des Sprachlebens entgegen und die unlogische Aktivität der Sprachschöpfung (Lesc. I, 67ff). «Il me semble que ce n'est point de l'etymologie des mots qu'il faut s'occuper, mais plutôt de leurs analogies et de leurs filiations, qui peuvent conduire à celles des idées». Hier zeigt sich, was Rivarol eigentlich angeht: nicht die Vergangenheit, nicht die Herkunft eines Dinges, sondern seine lebendige Gegenwart. In der Analogie der Worte offenbart sich ihm ihr geistig-sinnliches Leben, und dies möchte er möglichst unmittelbar erkennen. Keine unfruchtbare Systematik soll ihn hemmen; für die Grammatik schlägt er eine alphabetische Reihenfolge vor: «la grammaire est l'art de lever les difficultés d'une langue, mais il ne faut pas que le levier soit plus lourd que le fardeau» (I, XLIII). Aehnlich geht er in der Psychologie vor, wenn er alle unfruchtbaren Systeme beiseitewirft, um zum lebendigen Kern, dem sentiment, vorzustoßen. Dasselbe Verhalten kennzeichnet ihn im Politischen, wo er jede Fixierung auf ein Programm ablehnt, um sich den Blick für die lebendigen Vorgänge freizuhalten. «La lettre tue et l'esprit vivifie»[144]) ist sein Leitgedanke, sobald er sich einer lebendigen Wirklichkeit gegenüber befindet.

Mit der größten Freiheit des Geistes gibt er sich dem unerschöpflichen

Reichtum der Dinge und Bilder hin; was er haßt, ist homogénéité, und was er liebt, ist variété. Nur kein abstrahierendes Vereinfachen der Welt, sei es naturwissenschaftlich oder sei es politisch: «l'homogénéité étant aussi absurde dans la nature, que l'égalité absolue parmi les hommes, et s'opposant également à l'harmonie du monde» (I. 245). Die Behauptung der égalité hat ihn am leidenschaftlichsten empört, und immer wieder hat ihr «la variété de la nature» gegenübergestellt. (I.esc. II 172). Im geistigen Bereich gehört die Wertabstufung zu seinen grundlegendsten Ueberzeugungen: «l'égalité d'esprit» dünkt ihn der Gipfel der geistigen Verkehrung (PBP 214) «Annuler les différences c'est confusion» (I 301). Gerade dort ist die Sphäre, wo überall nur die Nuance entscheidet. In der eigentlich menschlichen Umwelt, der Kultur, entscheidet «cette nuance, ce rien qu'on appelle génie, imagination, esprit et talent» (II 261), während die Natur für ihre Zwecke ganz andere Qualitäten verlangt. In seiner Beurteilung von Werken des Geistes kehrt darum überall die Aufmerksamkeit auf Nuancen wieder: je höher eine Gesellschaft sich entwickelt, desto feiner werden die Nuancen der sozialen Schichtung und ihrer Sprache (Lesc. I 28). In der Sprache hat er den empfindlichsten Geschmack für die Nuanen eines Ausdrucks (II 182 bei Synonyma), und was den Zeitgenossen Störungen der sprachlichen Regelmäßigkeit sind, die caprices de langage [145]), sind ihm mit das Wertvollste. Nuancen machen die Wahrheit eines Stiles aus, und nur das Mittelmaß wird sie übersehen: dem empfindlichen Geschmack sind sie überall das Entscheidende (Merc. de Fr., 30. XII. 1780, p. 205). Der Sinn für Nuancen wächst mit der Ausbildung und Verfeinerung eines Geistes: «plus l'esprit est délié, et plus la nuance qui le décide est fine» (I, 289).

Mit diesem Sinn für die Differenziertheit des Wirklichen scheint sich mir Rivarol am weitesten von aller Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts entfernt zu haben. Wir kehren damit zum Ausgangspunkt dieses Abschnittes zurück. Rivarols eigentümliche Leidenschaft ist es, die Mannigfaltigkeit der Formen zu studieren mit der Ueberzeugung, niemals bis zu dem lebendigen Mittelpunkt vordringen zu können: «Le fond échappe à l'homme; il ne voit et ne touche que des formes» (I 257). Er scheint hier völlig mit der weit verbreiteten Meinung des Jahrhunderts zu gehen, daß alle „Substanzen" dem menschlichen Geist verborgen sind [146]), und doch gibt es einen grundsätzlichen Unterschied. Während für die naturwissenschaftliche Methode die Idee der Substanz nur eine Arbeitshypothese ist, die bei der Analyse nicht weiter zu berücksichtigen ist, hat Rivarol die Gewißheit, daß zum mindesten in der menschlichen Seele eine wirkende Kraft alle Aeußerungen hervorbringt. Dies ist der Kern seiner Polemik gegen Condillac. In seinen psychologischen Untersuchungen hat er gesehen, wie man zwar nicht die innerste Natur eines Dings erkennen, sie aber in ihren Auswirkungen beobachten kann: es gilt zu lauern (I 221 épier cet être mystérieux), jede Aeußerung aufzuzählen (énumérer les effets), um seine Geschichte zu verfolgen (poursuivre l'histoire du sentiment). Die Erscheinungswelt ist also keine Summe von Eigenschaften, die einer homogenen Substanz anhaften, sondern geheimnisvolle individuelle Kräfte treiben ihre Formen hervor. Erscheinungen, die solche wirkende Kräfte offenbaren, nennt Rivarol gern Phänomene. Eine Reihe von Phänomenen durch eine in ihnen gemeinsam

wirkende Kraft zu verstehen, ist Rivarols letztes Ziel. Jene Mächte (puissances) selbst sind undurchdringlich, hinter ihnen steht das Geheimnis Natur: «or dès qu'on a nommé la nature, il n'y a plus probléme, mais mystère; il ne s'agit plus d'expliquer, mais d'exposer» (I 20f). Hier gebietet Rivarol jene Kraft der Ehrfurcht, von der wir eingangs sprachen, Halt.

III.

Das Bewußtsein geistiger Aspekte.

Wie sich Rivarols Stellung zur Erscheinungswelt am leichtesten in jenem physiognomischen Grunderlebnis erschloß, so bietet sich auch für die Welt der Ideen eine Grunderfahrung an, die uns in sie einführt: Rivarols lebhaftes Bewußtsein von der Begrenztheit jeder Erfahrung. Die grundlegende Beobachtung macht er an den einfachsten Sinnestätigkeiten: «C'est une grande question de physique et de métaphysique que celle de savoir si les hommes voient les mêmes objets du même oeil, et les couleurs de la même nuance» (P. inéd., p. 45). Für ihn sind die Sinneswahrnehmungen nicht unpersönliche gleichartige Vorgänge wie die «sensations» Condillacs, sondern Betätigungen eines individuellen Wesens, des „sentiment". Von der individuellen, nie gleichartigen Sehweise der Künstler ausgehend, gelangt Rivarol zu allgemeinen Gedanken über die Mannigfaltigkeit des Lebens, in die unser Fühlen, Denken, Wollen verflochten ist. Nicht Condillac, sondern Diderot ist hier der Anregende, der Diderot des „Briefes über die Blinden". Es ist der gleiche wache Sinn für jene unzähligen Schattierungen der Erkenntnis und der Entschließungen, die das konkrete Leben des Geistes hervorruft. Wie jener wird Rivarol nicht müde zu beobachten, wie Leidenschaften, Gewohnheiten, Vorurteile den Blick des einzelnen trüben. „Quel que soit le caractère des hommes, généralement parlant, les situations, les idées et les passions du moment décident presque toujours leurs déterminations" (I 290). Eine Leidenschaft wird die andre nicht verstehen: der Geizige nicht den Verschwender, der Ungläubige nicht den Frommen (I 291). Gewohnheit und Erziehung legen uns mit einer Art Fatalität auf eine bestimmte Sehweise fest: «Il y a une fatalité attachée à notre nature, c'est que tout favorise en nous la maladie dont nous devons périr: nos aliments, nos goûts, nos habitudes, et jusqu' à nos raisonnements ... on ne se dit pas assez: Que ferais — je si j'avais été élevé autrement" (Conseils, 30. sept. 1791, p. 51). Die Vorurteile und Meinungen schieben sich unvermeidbar zwischen uns und die Wahrheit der Dinge: „De même que ce sont les images des objets et non les objets mêmes qui frappent nos yeux, ainsi nos âmes sont frappées des opinions qu'on a des choses et non des choses mêmes» (P. inéd. p. 1).

Auch die Klarheit des Verstandes löst diese Fesseln nicht: mag das Alter zu kühler Besonnenheit gelangen, versagt ist ihm nun jenes Haften an der sinnlichen Wirklichkeit, das den Kindern und der Jugend eignet (I 216). Stets bleibt eine Kluft zwischen dem Betrachtenden und dem Be-

gehrend-Tätigen. Ein Naturforscher sieht ein Rebhuhn anders als ein Feinschmecker; lesend und betrachtend sind wir voll Mitleid, in ein Ereignis hineingezogen, sorgen wir kalt für uns selbst; in einer politischen Utopie stimmen wir zu, wo wir in Wirklichkeit uns empören würden —, Rivarol wird nicht müde, diesen Gegensatz zu schildern (I 290 f.).

Aus diesem überscharfen Blick für die Begrenztheit der Aspekte ist Rivarols leidenschaftliches Interesse für die Sprache weithin zu erklären. Die Sprache ist ihm ein getreuer Spiegel der verschiedenen Möglichkeiten, sich zur Welt zu verhalten, und fügt selbst eine neue Brechung des Bildes hinzu. Zunächst hat Rivarol ein lebendiges Gefühl für die Verschiedenheiten der Sprechweisen: er verfolgt, wie in einer Menschengruppe, etwa einer politischen Partei, sich ein Jargon herausbildet, wie Gewerbe und Wissenschaft eine Fachsprache benötigen, wie Umgangssprache und gelehrte Sprache sich scheiden, wie in der Literatur Stil- und Wortschichten bestehen, und er hat ein geistiges Vergnügen daran, sie alle zu beherrschen [147]). Aber die Sprache bildet selbst einen Schleier, der sich zwischen das Auge der Menschen und die Wirklichkeit der Dinge legt. Denken und Sprechen sind nicht voneinander zu trennen, das ist Rivarols Grundeinsicht, die am Anfang seiner ganzen Sprachphilosophie steht. Das bedeutet, daß jeder Gedanke an eine Sprachform gebunden ist, die selbst nicht reiner Gedanke, sondern in ein Netz sprachlicher Beziehungen und Anklänge verwoben ist. Jedes Aussprechen gibt dem Gedanken eine spezifisch sprachliche Tönung. Hier setzt Rivarols Analyse ein: er möchte sprechen und schreiben mit dem Bewußtsein des philosophischen Gehalts, den jeder Satz birgt, und er möchte philosophieren, indem er die Sprache und ihr Wirken berücksichtigt (s. Kap. VI).

Zu deutlicherem Bewußtsein hat er die Begrenztheit des menschlichen Denkens in der eigentlich intellektuellen Sphäre erhoben: aus der Einsicht, stets nur Teilansichten der Dinge zu erhalten (aspects, I 212), erwächst der Antrieb, die Zahl dieser Aspekte zu vermehren und ihre Grenzen zu umreißen, «tout dépend des vues de l'esprit» (I 226). Die Beweglichkeit des Denkens, das Vermögen, Methoden zu ersinnen und anzuwenden, alle Kunstmittel (artifices, I 46 u. 117), mit denen der Gedanke die verwirrende Vielzahl der Dinge überwindet, begeistern ihn aufs höchste (s. d. Hymnus I 43 ff.). Es ist eine intellektuelle Freude an der Klarheit des Denkens. Von der ersten Abstraktion bis zu den verschiedenen Hilfsmitteln der Definition, von der Definition über Hypothese und Theorie bis zum System, bis zum Weltbild (corps de doctrine) sieht er den Menschen sich eine systematische Anschauung von der Welt schaffen. Die tiefere Begründung dieser Webertätigkeit des menschlichen Geistes in der Natur des Sentiment gehört nicht hierher. Das Bedeutsame ist in unserem Zusammenhang, wie Rivarol jederzeit darüber wacht, die Reichweite und die Grenzen jeder Methode einzusehen.

Die Definition grenzt Rivarol nach zwei Seiten ein: sie versagt gegenüber der Einfachheit der sinnlichen Welt und gegenüber der Allgemeinheit der Ideen. Ihr Wesen besteht nach Rivarol darin, Dinge unter allgemeinere Begriffe zu klassifizieren (l'art de classer les objets dans des divisions

générales, en distinguant ce qu'ils ont de commun de ce qu'ils ont de différent, I, XXIX): je einfacher eine Erfahrung wird, desto nichtssagender ist, was sie mit den andern verbindet. «De sorte que plus un objet est simple et mieux il est senti, plus il est composé et mieux nous l'éclaircissons par le discours» (I, XXXI). Auf der Gegenseite gewinnen auch allgemeine Ideen nichts durch eine Definition: «on craint en le définissant de le généraliser encore» (Lesc. I 17 vom génie d'une langue; ähnlich P. inéd. 110 vérité). Die Definition dient so bei Rivarol nicht dazu, die Dinge in einem geschlossenen System festzulegen, sondern sie ist ihm ein Mittel, zu sondern und zu verbinden, um an den Grenzen auf Phänomene zu führen, die nur zu empfinden sind.

Mit Hypothese bezeichnet man eine Annahme, die noch durch keine Erfahrung bestätigt worden ist, einen Einfall, der keine systematisierende Kraft hat. In diesem Sinne sind die Ideen von Helvétius über den Unterschied von Tier und Mensch eine Hypothese (I 203). Meist gebraucht Rivarol das Wort in einem abschätzigen Sinn, dort, wo man einen Gedanken der Erfahrung vorzieht (I 69, 84). Dabei ist er sich der methodischen Bedeutung dieses Ausdrucks durchaus bewußt; er unterscheidet eine Theorie nach ihrem Erkenntnisgehalt ausdrücklich von einer Hypothese (I 233). Im Unterschied von dieser vermag eine Theorie eine Anzahl von Erscheinungen sinnvoll zu erklären, und ihr Wahrheitsgehalt wächst mit dem Umfang ihrer Gültigkeit [148]). Die bisherige Hypothese über den physiologischen Mechanismus des Sentiments verdrängt eine neue, die Fibernanschauung Bonnets (I 221—233), die durch ihre größere Brauchbarkeit zum Rang einer Theorie emporsteigt. Ihr Wert liegt in der vielseitigeren Bildlichkeit, die gewissen Beobachtungen unterlegt werden kann (z. B. I 224). Nie unterläuft es Rivarol, sein Bild für die Wirklichkeit auszugeben. Selbst seine Anschauung der Zeit nennt er nur eine Theorie, freilich eine gewisse (I 77).

Den Abschluß dieses Denkens, das sich stets seiner methodischen Grenzen bewußt bleibt, bildet der Begriff des wissenschaftlichen Weltbildes (corps de doctrine III, 83). Die Antike besaß ein Weltbild, das auf Fehlern begründet war, aber durch seine Einheitlichkeit wahrscheinlich wirkte. Zerstört man diese Einheitlichkeit, ohne sich der Wahrheit zu nähern, so ist nichts gewonnen; dies macht Rivarol Dante zum Vorwurf: «ses erreurs sont moins congrues que celles des anciens; et chez lui la vérité se trouve sacrifiée sans aucun profit pour la vraisemblance» (III 83) [149]).

Die Helligkeit der Rivarolschen Intelligenz zeigt sich in diesem Verständnis für wissenschaftliche Methoden vielleicht am deutlichsten, für die Formen seines eignen Denkens ist es jedoch nie bedeutsam geworden. Nie hat Rivarol die Wege eigentlicher Forschung betreten. Vielmehr erweitert er die rationale Einsicht in die Begrenztheit unserer Erkenntnis zu einem bestimmten philosophischen Verständnis der Welt. Unter dem betrachtenden Blick gliedert sich das Sein in verschiedene Ordnungen (ordres). Zunächst kann ein Sachverhalt unter verschiedenen Gesichtspunkten, mit verschiedenen Absichten betrachtet werden, wobei er jedesmal eine andere Ansicht enthüllen wird. Aber indem sich Gemeinsames findet und verknüpft, werden bestimmte Seinsbezirke deutlich, die ihre besondere Betrachtungsweise

fordern. Die politische, moralische und religiöse Ordnung stehen etwa nebeneinander, jede mit ihren eignen Ansprüchen, jede mit ihrer eignen Sprache, in der sich ihre spezifische Wahrheit darstellt. Diese Anschauung hat Rivarol vor allem von Montesquieu übernommen. Die Art, wie im „Esprit des lois" die verschiedenen Gesetzlichkeiten, die auf die Politik einwirken, gesondert und in ihrem Miteinander, aber auch in ihrer Gegensätzlichkeit dargestellt werden, wird für das ganze 18. Jahrhundert vorbildlich [150]). Galianis «Dialogues sur le commerce des blés» (1754) sind vielleicht das eindrucksvollste Beispiel, um zu zeigen, wie diese Methode gleichsam zur natürlichen Denkbewegung werden kann. Aber nicht nur die Politik, sondern auch die sittliche Existenz des Menschen wird in der Moralistik des 18. Jahrhunderts auf diese Weise behandelt, am konsequentesten wohl bei Helvétius, in seinem Buch „De l'Esprit".

Eine der geistigen Triebfedern auch Rivarols liegt hier bloß. Auf das Bedürfnis nach kritischer Sonderung und hellsichtiger Ueberschau verschiedener Seinsbezirke lassen sich eine ganze Reihe seiner Denkformen zurückführen. Am unmittelbarsten drückt sich dieser geistige Pluralismus in Rivarols Neigung zum Dialogisieren eines Gedankenganges aus. Neben der Lebhaftigkeit seines Geistes bestimmt ihn hierzu sein Vermögen, verschiedene Denkweisen gleichsam mimisch zu erleben. Nicht nur, daß er im Lauf der Darstellung immer wieder einen Einwand in direkter Rede bringt und auf ihn antwortet (z. B. I 70 u. 85), sondern er versteht es meisterlich, das Für und Wider einer Sache zwei Partnern in den Mund zu legen. Der Reiz des Briefes über das Gedicht Delilles liegt in dieser Kunst, die Kritik aus den Einwänden der «Indifférents» und den Entschuldigungen der Anhänger sich entwickeln zu lassen. Ganz ähnlich ist die Technik gegenüber einem Schauspiel wie dem Ballonaufstieg oder dem Ausgang einer Sitzung der Nationalversammlung (z. B. Lesc. II 19 f.). Es überwiegt hier freilich die Freude am lebhaften Hin und Her der Meinungen, die möglichst drastisch in Geste, Tonfall und Jargon wiedergegeben werden. Der gedankliche Ertrag ist nicht sehr groß, da sich keine richtige Dialektik entspinnt.

Die Stärke dieses geistigen Vorstellungsvermögens tritt in seinen parodistischen Schriften erst deutlich hervor. Die gedankliche Bewegung ist hierbei stets die gleiche: Rivarol sieht die geistige Haltung, die er bloßstellen oder verspotten möchte, so scharf umrissen vor sich, daß er sie spielend leicht nachahmen und mit der Nachahmung karikieren kann. Die geistige Spannung zeigt sich in der komplizierten Fiktion: wenn Rivarol etwa eine Parodie der Phädra, die gegen Mme de Genlis gerichtet ist, im Namen Grimod de la Reynières erscheinen läßt und kurz darauf einen fingierten Protest Grimods gegen diese Unterschiebung verfaßt, oder wenn er den Einfall hat, in den «Actes des Apôtres» eine karikierende Verherrlichung der Revolution zu geben. Es setzt eine außerordentliche Klarheit des Geistes voraus, sich stets mit Freiheit über einen solchen angenommenen Standpunkt erheben zu können.

Rivarol hat sich jedoch nicht nur hinter einer Maske verborgen, wo es galt, unbehindert zu spotten, sondern er bedient sich dieses Mittels überall, wo die Wahrheit mißverstanden oder profaniert werden könnte. So im

Politischen. Dem König schlägt er in den Revolutionsjahren verschiedene Reden vor, die stets genau der Situation entsprechen: sie entwickeln kein Programm, sondern sollen nur bestimmte Reaktionen bei den Zuhörern hervorrufen, um die Lage zu klären (s. Journ. pol. II no. 14 u. 15, Cons. v. 2. 8. 1791). Der König soll auf jeden Fall vermeiden, sich auf eine der bestehenden Fronten festzulegen, da keine mehr geeignet ist, die Wahrheit seines Königtums zu verteidigen. Aus der gleichen Scheu, im Namen der Wahrheit aufzutreten, richtet er seine Adresse à MM les Impartiaux (Janv. 1790; Journ. pol II no. 10) unter der Maske eines «Citoyen rigide»: worauf es ihm ankommt, ist, gegenüber einer scharf profilierten Haltung die Angeredeten zur Stellungnahme zu zwingen, und nicht, sie zu überreden.

Am tiefsinnigsten, aber auch am verwirrendsten hat Rivarol dieses Versteckspiel in seiner Polemik gegen Necker getrieben. Drei Weltanschauungen stellt er dort nebeneinander: Holbach vertritt den Atheismus, Rousseau den Deismus und Pascal das echte Christentum. Zwischen ihnen heißt er Necker sich entscheiden. Das Verwirrende ist, wie Rivarols eigene Stellung nie ganz deutlich wird: besonders wirft es eine eigentümliche Beleuchtung auf die Moralphilosophie, die er im 2. Brief an Necker entwirft. Sie läßt sich mit den Gedanken, die Rivarol später über das Sentiment entwickelt, nur dann vereinigen, wenn man diese weitgehende Aufspaltung in Rivarols Geist sich vergegenwärtigt. Er ist imstande, in verschiedenen Richtungen mit konsequenter Klarheit zu denken, ohne auf eine systematische Einheit zu dringen. Es sind Sprachen, deren er sich wechselweise bedient, ohne sich an sie zu binden. Es wäre ganz verkehrt, hieraus zu schließen, daß es für Rivarol kein Pathos der Wahrheit gäbe: aber er hat stets vorgezogen, sie mit einem Schleier des Geheimnisses zu umhüllen und gegenüber platten Geistern das verwirrende Lächeln des Skeptikers zu zeigen.

Aus diesem ständigen Bewußtsein verschiedener Möglichkeiten der Weltanschauung erklärt es sich, wenn Rivarol nicht auf eine originale Konzeption und Begrifflichkeit aus ist. Er ist hier wie überall ein Erbe, dem es vor allem auf lebendiges Bewahren ankommt: « . . . Il ne faut pas viser à la nouveauté: il vaut mieux, quand on écrit sur des objets métaphysiques, se rencontrer avec les bons esprits, que de se présenter seul et de parler en son propre nom» (I 377). Sein Verdienst liegt darin, den untrüglichen Sinn für die echte Tradition zu haben, sich aus dem Ideenschatz der Vergangenheit das wahrhaft Lebenspendende anzueignen. Auf den Vorwurf des Plagiats antwortet er: «Je me suis servi des modernes, comme un orfèvre se sert de ses poids pour peser de l'or» (Sulpice de la Platière, a. a. O., p. 65). Wirklich gleicht sein Denken weitgehend einem Abwägen des reinen Goldes. Wenn er selten die Namen nennt, denen er Anregungen oder Ideen verdankt, so entspringt es der Ueberzeugung, daß Ideen, einmal gedacht, Allgemeingut werden und jederzeit neu belebt werden können[151]). Er hat viel zu stark das Bewußtsein seines eigenen gedanklichen Vermögens, um jemals das Gefühl der Abhängigkeit zu haben. Seine Stärke ist, über jeden Gegenstand, den er behandelt, Klarheit zu verbreiten. L. Alègre erzählt, wie d'Alembert eines Tages im Luxembourg

einen jungen Abbé getroffen habe, der mit beispielloser Leichtigkeit und Klarheit der Rede einem Kreis Menschen das Prinzip der dort aufgestellten Sonnenuhr erklärte: es war Rivarol, den d'Alembert so kennen lernte [152]). Wenn diese Anekdote auch wahrscheinlich erfunden ist, so gibt sie doch treffend eine Fähigkeit Rivarols wieder: Gedankengänge zu klären und lichtvoll wiederzugeben. Rivarol selbst war sich dessen wohl bewußt: er vergißt nicht, sich zu rühmen, Licht auf einen Gegenstand geworfen und ihn zugänglicher gemacht zu haben (Journ. pol. II no. 7, jeter du jour, rendre plus accessible). Was er stets möchte, ist, die großen Zusammenhänge zu beleuchten (Le Breton a. a. O. p. 235 Prospektus: éclairer les masses). Stets findet er den Punkt, von dem aus sich ein ganzer Zusammenhang erhellt: «je ne veux saisir, dans chaque objet, que le point qui rayonne, ou pour m'exprimer en peintre, le point visuel de la question» (Journ. pol. III no. 6 Des Assignats). In diesem Sinn hat er die physikalischen Grundlagen des Luftballons allgemeinverständlich dargestellt oder versucht, den «Contrat social» Rousseaus auf seine Hauptideen zurückzuführen. Es ist eine natürliche Anlage seines Geistes, überall dem Bonsens zu seinem Recht zu verhelfen. Bald weist er im Vorübergehen eine mißverständliche Formulierung zurück (I 19 Buffons Bilder für den Erkenntnisvorgang), bald berichtigt er eine unsinnige Vorstellung (z. B. I 221 oder 120 die Hypothese, die Fibern bewahrten Eindrücke), bald sucht er zwischen verschiedenen Ansichten zu vermitteln, um das Richtige zu treffen. Das beste Beispiel ist seine Diskussion der Idées innées (I 16 ff.). Zunächst gibt er in knappen Worten den Stand der Frage wieder, in dem er die verschiedenen Ansichten charakterisiert. Dann läßt er sich eine Auseinandersetzung entwickeln, in der die beiden extremen Positionen sich bloßstellen. Nun löst er die Frage durch die schöpferische Natur des Sentiment, die mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen Ideen hervorbringt. «Il ne faut souvent que diviser une question pour rapprocher les hommes» (I 19).

Eine andere Methode, die Rivarol eigentümlich ist, um eine Frage zu klären, ist, ihre Stellung in der Vielzahl von Sphären zu bestimmen, die ihm ständig bewußt bleibt. Entweder gilt es, ein Phänomen oder ein Prinzip durch die verschiedenen Ordnungen hindurch zu verfolgen, um es genauer kennen zu lernen, oder es handelt sich darum, die Ordnungen scharf zu sondern, um ihnen die Dinge zuzuweisen.

Rivarol fragt etwa nach dem Prinzip unseres Fühlens und Denkens. Sein erstes ist eine Sonderung: «il faut parler de corps en physique, d'âme en théologie et de sentiment en métaphysique» (I 212). Hier grenzt die Methode an das Untersuchen des Sprachgebrauchs, und doch entspricht auch für Rivarol jedem der drei Termini ein anderes Gesicht des Menschen: Seele ist auch bei Rivarol etwas anderes als Gefühl. Wie der Uebergang zur rein sprachlichen Beobachtung fließend ist, mag ein anderes Beispiel zeigen: hasard oder fortune, providence, nécessité sind verschiedene Namen für die gleiche Gesetzlichkeit, je nachdem ein ungebildeter, ein religiöser oder ein philosophischer Mensch spricht (I 352). Hier besteht für Rivarol kaum noch ein Unterschied im wirklichen Sachverhalt, sondern es sind gleichsam verschiedene Terminologien.

Anders liegen die Fälle, in denen Rivarol ein Prinzip in den verschiedenen Ordnungen darstellt: er zeigt etwa, wie Philosophie, Logik, Physik, Psychologie zuletzt auf unerklärliche Grundlagen führen (I 17f), oder wie das Prinzip der Assoziation sich verschieden auswirkt: im ordre physique, ordre politique und ordre moral ou intellectuel (I 21). In dieser Ueberschau der Sphären liegt Rivarols Vorliebe für Analogien begründet, von der gleich zu sprechen sein wird.

Ist dieses Ueberschauen und Sondern der Ordnungen nur ein Mittel, um ein Objekt vielseitig zu betrachten, so führt die andere Art der Scheidung erst zur eigentlichen Erkenntnis: in ihr entwickeln die Seinsordnungen ihre Eigengesetzlichkeit. «On doit toujours, pour ne pas sophistiquer, déduire les vérités dans leur ordre» (I 341)[153]). Rivarols Ansicht ist, daß jeder Seinsbezirk sein Eigenleben führt und seine eigene Wahrheit hat. Eine Eigenschaft, die von der Religion verurteilt wird, kann politisch sehr nützlich sein, noch anders werden sie die Moral und der gute Geschmack beurteilen (I 217 f. von der Eitelkeit). Die Erkenntnisse der Physiologie haben vielleicht für die Politik gar keine Bedeutung, ebensowenig die der Religion, also darf man keine Folgerungen aus den einen auf die anderen übertragen. «Si on dit aux hommes: vous êtes égaux, puisque vous êtes semblables, c'est une vérité purement anatomique; si on leur dit: vous êtes frères, c'est une vérité religieuse; si enfin on les voit inégaux par les talents, les emplois, la force et la fortune, et plutôt rivaux que frères et amis, on ne sort pas de l'état naturel ou de l'ordre politique» (I 301). Umgekehrt, was philosophisch unwahr ist, kann politisch wahr sein: «si telle religion n'est pas démontrée, et qu'il soit pourtant démontrée qu'elle est nécessaire, alors cette religion jouit d'une vérité politique» (I 341). Aus diesen Beispielen wird hervorgegangen sein, was Rivarol unter dem Sonderrecht der Lebensordnungen versteht, die Fruchtbarkeit dieses Prinzips wie seine tiefe Problematik sind gleich deutlich. Es schärft den Blick für sachliche Zusammenhänge, könnte aber dazu führen, jede Einheit aus den Augen zu verlieren. Davon wird noch zu sprechen sein. Für Rivarol ist es zunächst das Mittel, die verwirrten Geister in der Revolution zur Ordnung zu rufen.

War ihm schon immer zuwider, wenn den Forderungen der Sache nicht genügt wurde, — wie hat er über die Rechtschaffenheit in Versen (V 30), die guten Absichten an Stelle des Talentes[154]) gespottet —, so schien ihm nun eine ständige Verwechselung der Wertordnungen vorzuliegen. Gegenüber dem moralischen und philosophischen Pathos der Revolutionäre betont er immer wieder die Eigengesetzlichkeit der Politik. Der größte Sophismus scheint ihm der zu sein, aus philosophischen Prinzipien Folgerungen zu ziehen. Immer neue Beispiele findet er, um den inneren Widerspruch dieses Vorgehens zu zeigen. Typisch etwa ist die Argumentation Caesars: er verwirft die Bestrafung Catilinas mit dem Tode, indem er die Frage der Unsterblichkeit erörtert. Cicero und Cato antworten echt philosophisch, wenn sie in diesem Fall nur politische Gesichtspunkte anführen. «Ces sophistes veulent raisonner dans un ordre et jouir dans l'autre» (I 327). Alles kommt darauf an, die Struktur der politischen Lebensordnung einzusehen und ihr

gemäß zu handeln. Hier gibt es die gleichen Trennungsstriche wie im praktischen Leben: eine Frau kann ebensowenig sich auf ihr früheres Mädchentum berufen, wenn sie die Ehe bricht, wie ein Soldat sich empören kann, in dem er sich auf seine Rechte als Staatsbürger beruft. Stets hat man den Verpflichtungen seines Standes zu gehorchen (Lesc. II 259). Wer dies verneint, beschwört unsägliche Verwirrung herauf.

Rivarol hat diese Fähigkeit zur Abgrenzung und Ueberschau mehrerer Bereiche nicht nur im Betrachten und Philosophieren geübt, sondern auch im Wollen und Entscheiden. Jetzt geht es nicht um das Nebeneinander von Seinsordnungen, sondern um die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens. Hier entfaltet jenes helle Bewußtsein seine moralische Kraft: mit der Klarsicht für die Mehrzahl der Möglichkeiten verschärft sich die Entschiedenheit der Wahl. Sein wiederholt geübtes Verfahren ist, zwei Standpunkte mit ihren Konsequenzen klar zu entwickeln und zur Entscheidung zwischen ihnen aufzufordern. Mit überlegener Freiheit des Denkens vermag er noch in sich selbst zwischen dem Betrachtenden und dem Wollenden zu unterscheiden. Entweder soll man dem König eine politisch sinnvolle Stellung einräumen und so die Einheit des Königreiches bewahren oder eine wirkliche Demokratie herbeiführen, die Provinzen frei entscheiden lassen und den Zerfall der Einheit Frankreichs in Kauf zu nehmen. «Comme Français, nous voulons donc une monarchie, et non une démocratie; comme philosophes, l'une ou l'autre. Point de traité!» (Journ. pol. nat. II no. 10, s. a. Lesc. II 193, 213, 224, 230, 263, 269, 360 A).

Was er stets fordert, ist Folgerichtigkeit und Einheit des Handelns: ein konsequenter Demokrat wie Ch. Lameth ist ihm lieber als die Lauen und Unentschiedenen (Journ. pol. II no. 8: il est franchement Démocrate, ce qui, le dispensant de toute hypocrisie et même de toute théorie, lui donne constamment le repos de l'esprit et le contentement du coeur). Daher dankt er es Robespierre, das Prinzip der Revolution ad absurdum geführt zu haben: nur so konnte die Entscheidung beschleunigt werden (I 374 A). Die politische Dynamik folgt einer inneren Gesetzmäßigkeit, die zu typischen Entwicklungen führt. Diese einzusehen und nach ihnen sein Handeln auszurichten, ist Rivarols erste Forderung. Zwischen den Gesetzlichkeiten des staatlichen Lebens und der Größe politischen Handelns besteht ein Zusammenhang. Wer Halbheiten begeht, hindert die politischen Kräfte an ihrer freien Entfaltung. Louis XVI. hätte ein größeres Schauspiel gegeben, wäre er mit den Waffen in der Hand gefallen, anstatt auf dem Schafott zu sterben (I 268).

IV.

Proportion, Analogie, Prinzip.

Alle Formen des Rivarolschen Denkens, die wir bisher beschrieben haben, dienten dazu, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erfassen. Sowohl das Anschauen der individuellen Formen und Gestalten wie das Bewußtsein verschiedener unabhängiger Daseinssphären ließen die Welt

sich in eine unendliche Vielheit von Abhängigkeiten und Beziehungen auflösen. Verfolgen wir jetzt die rückläufige Bewegung, die diese verwirrende Fülle zu einer geistigen Einheit zusammenschließt. Wie das Gefühl wechselnd sich an die Dinge hingibt und auf sich zurückzieht[155]), so besteht alle Welterfahrung in dieser Doppelbewegung. Die eigentliche Kraft des Rivarolschen Geistes zeigt sich erst in seinem Vermögen zu ordnen und zu vereinheitlichen. So sehr er einen offenen Blick für die Mannigfaltigkeit hat, so wenig genügt ihm ihre bloße Kenntnis. Nie wird er sich ganz einer einzelnen Erscheinung hingeben, sie getreu beobachten und beschreiben, nie hat er die dem echten Historiker eigene Freude an der bloßen Anschauung. Jedes Faktum ist ihm nur Anlaß zur Reflexion. Sein Geist arbeitet, wie er selbst es allgemeingültig ausgedrückt hat: «il voit vite, brille et frappe» (I 126). Stets wird seine eigentliche Leistung eine überraschende Synthese sein: daher sind Proportionen, Analogien, Prinzipien die charakteristische Ausprägung seines Geistes. Sie haben die engste Beziehung zu der ihm natürlichen Ausdrucksform, dem epigrammatisch zugespitzten Aphorismus. Kein Zweifel, daß er hierin alle Vorzüge und Schwächen seines Jahrhunderts teilt. Es sind die gleichen Kennzeichen, die Taine anführt, um die Denkungsart der Zeit zu bestimmen: Mangel an Breite der Anschauung und unwiderstehliche Neigung zum verallgemeinernden Urteil[156]). Aber die Uebereinstimmung läßt auch zugleich die Eigenart Rivarols erkennen. Taine rückt jene beiden Merkmale ins Licht, um die zerstörerische Abstraktheit des revolutionären Denkens zu erklären, Rivarol dagegen hat die gleiche zugespitzte Form des Gedankens einer aufbauenden Philosophie dienstbar gemacht. „L'esprit épigrammatique est, j'ose le dire, un esprit d'ordre et de symetrie" (P. inéd. p. 75). Darum sind jene Kategorien, — proportion, analogie, principe —, nicht nur „Bezüge" (rapports), wie man sie seit Montesquieu zu beobachten liebte, sondern Bausteine eines Weltbildes, und es läßt sich nur von ihnen sprechen, wenn man diese grundlegende Bedeutung für das Philosophieren Rivarols im Auge behält. Stets muß man, will man verstehen, in welchem Sinne er sie verwendet, auf den systematischen Zusammenhang seiner Anthropologie zurückgehen, deren Sonderart immer deutlich hervortreten wird.

Rivarol stellt den Menschen in die Mitte des Alls und bezieht alle Dinge auf ihn. «L'homme s'est fait mesure universelle, patron et module de tout ce qui l'environne» (I 249). Für den Menschen gibt es nichts Absolutes, so führt er diese sophistische Anschauung aus, sondern alle seine Erkenntnisse haben nur in einer menschlichen Welt Sinn und Berechtigung. «Il n'y a au fond que des proportions» (I 102). Will der Mensch nicht hilflos der maßlosen Welt gegenüberstehen, muß er versuchen, die Dinge und ihre Eigenschaften in ein Verhältnis zu dem ihm allein vertrauten Maßstabe, dem eigenen Gefühl, zu setzen. Ein Hilfsmittel sind ihm die Zahlen, ohne die jene Proportionen unklar bleiben würden. Von der zahlenmäßig ausgedrückten Proportion hat Rivarol diese Methode auf ganz anders geartete Erfahrungen übertragen. Die Erinnerung an Maß und Zahl gibt allen diesen Erkenntnissen ihre intellektuelle Helligkeit. «La connaissance et l'amour des proportions distinguent les esprits justes» (I 254).

Die Grundlage bilden auch hier wieder die einfachsten Erfahrungen

des Gefühls. Die ganze Welt des Sinnlichen beruht auf Wertungen, die alle Dinge in ein Verhältnis zu der Eigenart des menschlichen Empfindens setzen: Groß und klein, leicht und schwer, heiß und kalt, hart und weich, rauh und glatt haben allein Geltung in Bezug auf die menschlichen Sinne und ihre Beschaffenheit. An ihnen lernt der Mensch, Dinge zu vergleichen und in ein bestimmtes Verhältnis zu setzen (I 249). Ein unendliches Feld für die psychologische Forschung eröffnen ferner die Proportionen des Empfindungslebens. Rivarol zeigt an einigen Beispielen (I 25a), wie der Mensch eine bestimmte Ebene des Fühlens nicht verlassen kann und auf sie alle Wertungen beziehen muß. Wo dieser Bezug fehlt, bleibt der Mensch unberührt. Alle Moral gründet sich zuletzt auf Humanität, auf eine Proportion des menschlichen Handelns, die der Mensch nicht ungestraft durchbricht: «c'est ainsi que la voix n'a qu'une portée; au-dessus et au-dessous sont des notes sans fin, qui n'existent pas pour nous» (II 161).

Dieser natürlichen Erfahrung der Proportionen entspricht ihre Rolle im Denken. «Je ne saurais trop inviter le lecteur à méditer sur l'effet des proportions, non seulement de celles qui constituent les formes et les différentes parties d'un animal, d'une statue ou d'un tableau; mais encore de ces proportions universelles de masses et de quantités, qui résultent de la comparaison de tous les êtres; car si l'étude des premières forme le goût, la connaisance des autres agrandit l'esprit ...» (I 254). Hier gibt Rivarol selbst die beiden Richtungen an, in denen wir in seinem Weltbild auf Proportionen stoßen. Einmal vermittelt die Aesthetik einen Proportionsbegriff, — und von ihm werden wir zu sprechen haben, wenn wir Rivarols Anschauung der kosmischen Harmonie behandeln, — zum anderen verlangt das Erkennen ein Achten auf Maße und Verhältnisse.

Auf diesem Maßgefühl seiner Natur beruht es, wenn Rivarol immer wieder das Wahre nach antikem Vorbild als ein Mittleres bestimmt: «Il n'y a qu'un petit Esprit qui peigne tout en mal ou tout en bien; il faut parler à charge et à décharge quand on veut être juste» (Journ. pol. I no. 18 Des Libelles du temps). In allem, was den Menschen und seine Stellung in der Welt angeht, ist die Idee des Mittleren maßgebend. Nichts kann die Mitte verrücken, an die ihn die Hand Gottes unwiderruflich gebunden hat (I 109, 248). Daher ist alles Denken, das dieses Maß des Menschlichen, l'humanité im Gegensatz zu animalité und spiritualité (I 250), vergißt, unfähig, die Wahrheit zu finden: Die Natur des Menschen ist im Sentiment zu begründen, nicht in der matière brute oder dem pur esprit (I 30): «en considérant l'esprit et la matière come deux extrêmes, le sentiment reste moyenne — proportionelle» (I 33). Ebenso ist das Tier weder dem Menschen anzugleichen noch zur bloßen Maschine hinabzudrücken, sollen die Proportionen gewahrt bleiben, «la vérité n'est pas dans ces extrêmes» (I 202, P. inéd. 111). Diese Idee durchdringt alle Bezirke, in denen Rivarol vom Menschen spricht: Die Philosophie, die Moral, deren oberster Wert Humanität ist (P. inéd. 139), die Politik, in der die «esprits mitoyens» (I 348) allein das Richtige sehen, die Kunst, wo er Vergil und Racine verehrt, und noch in der Schilderung des Franzosen als des exemplarischen Menschen geben die «opinions modérées» den Ausschlag (Lesc. I 42).

In diesem Geiste hat sich Rivarol seines Prinzips bedient. Seinem ganzen Denken teilt es eine eigentümliche Rhythmisierung und Gliederung mit. Es ist ihm ein heiliges Prinzip der Ordnung: In der Bestimmtheit der Proportionen ist ihm der Aufbau der Welt gesichert[157]). «Il faut que les proportions et les distances restent» (I 193). Die Politik gibt das beste Beispiel ab, wie dies Prinzip einem Sachgebiet gegenüber wirksam wird. Die alte Anschauung, daß zwischen der Größe eines Landes und seiner Staatsform eine Beziehung besteht[158]), wird für Rivarol eine unumstößliche Tatsache: «la loi des proportions dans un empire» (I 360). Die Grundbedingung liegt in dem Verhältnis von Boden und Bevölkerung, von ihm ist wiederum die Form der Regierung abhängig (Lesc. I 263, 268). Die Mehrheit in der Nationalversammlung darf sich nicht rein arithmetisch bilden, sondern politisch, d. h. proportional (Lesc. II, 190). Das Steueraufkommen und der Reichtum eines Landes stehen in einem bestimmten Verhältnis (Lesc. II 3). Der Aufbau der Gesellschaft beruht auf gewissen Proportionen. Nur bei völliger Gleichförmigkeit und Identität fallen alle Proportionen fort, in einer radikalen Demokratie etwa: «Le Souverain, L'Etat et le Gouvernement n'étant qu'un, il y a identité, et alors on se passe des proportions comme on se passe de l'image, quand on a la réalité» (Lesc. II 189).

Es mag ein philosophisches Spiel sein, die Proportionen zu verändern: darin liegt der Reiz des Gulliver-Romans und der Nachteil der englischen Gärten[159]). Um so unzerstörbarer zeigen sich die Verhältnisse der natürlichen Welt, sie haben für Rivarol die Gewißheit mathematischer Formeln[160]). Alle Dinge haben ihre Mathematik. Er liebt es, Verhältnisgleichungen zwischen den Dingen aufzustellen, etwa in der Form: «le goût est au jugement ce que l'honneur est à la probité» (I 129) oder: «le désir est à la passion ce que le plaisir est au bonheur» (I 287). Die Erkenntnis, die eine solche Zusammenstellung liefert, ist oft nicht tiefdringend, aber häufig angewandt, vermitteln diese Gleichungen ein verfeinertes Gefühl für Stufen und Grade. Diese Absicht ist noch deutlicher in einer leicht veränderten Form dieser Mathematik des Gedankens: «Le sentiment est à la vie ce que vie est au pur mouvement» (I 190). Auf diese Weise werden alle Dinge in ein feines System von Gradverhältnissen eingeordnet. Die Methode ist zugleich ein Mittel der Wortdefinition, und in der Sprache wird dieses genaue Gefühl für die Verhältnisse untereinander erst recht lebendig. Auch hier ist Rivarol sympathisch, überall die mathematische Proportion anklingen zu lassen: die Abstufungen (gradations, II 183) des Sprachausdrucks bergen eine Art natürlicher Algebra (I, XXXI) in sich, die der Sprache nur Schärfe und Bestimmtheit verleihen kann.

Bedeutsamer als die Proportion ist die Analogie für den Charakter des Rivarolschen Denkens. Er selbst hat an mehreren Stellen hervorgehoben, welche wichtige Aufgabe sie in jedem schöpferischen Geiste erfülle: sie führe jene Einheit der Welt herbei, nach der sich der Geist sehnt. Daher sind Analogien die «Articles de foi» (I 255) des Genies, «celui-ci aime les rapprochements et les analogies, l'esprit est plus enclin aux antithèses» (I 128)[161]). Man muß sich den Zusammenhang vergegenwärti-

gen, in dem diese Unterscheidung getroffen wird, um ihren Gehalt zu verstehen. Rivarol ist dabei, die Kräfte, die im geistigen Schaffen wirksam sind, möglichst treffend zu charakterisieren, um sie klar zu scheiden. Zugleich aber möchte er deutlich machen, wie Génie, Esprit, Talent trotz ihres verschiedenen Wirkens in der gleichen schöpferischen Anlage des Sentiment begründet sind. So vereinigen sich alle unterscheidenden Merkmale, um die Proteusnatur des Menschen zu beschreiben. Analogie und Antithese sind also nichts Unvereinbares, sondern nur nach dem Grade der Innigkeit verschieden, mit dem das Sentiment in ihnen wirkt. Génie und esprit sind beides Steigerungen des Gefühls zur Helligkeit des Gedankens, aber nur das Genie vermag mit dem Gedanken die ganze schöpferische Kraft des Gefühls zu verbinden. Der Esprit bewegt sich in einer mehr äußerlichen Sphäre, daher verfällt er der einfachen Klarheit des Gedankens und denkt in Gegensätzen. Das Genie dagegen folgt einer anderen Spur, um dem Wunsch des Sentiment nach Einheit genugzutun: erst im Auffinden und Bestätigen von Analogien zeigt sich ihm die Kraft des Erkennens. Wie stets führt Rivarol seine Methode auf ein Grundverhalten des Gefühls zurück. «Il s'identifie avec tout ce qui le touche» (I 46). Rivarol hat in diesem Zusammenhang nie von Analogie gesprochen, sondern von «association», aber es ist dies der Punkt, wo ihm die Idee der Analogie aufgeht. Das Selbstverständnis der Seele muß von der ersten Empfindung an mit Analogien arbeiten, allen Dingen muß sie ein Ich unterlegen (s. etwa I 45, Cant 62), wie sie selbst sich nur analog zur Körperwelt verstehen kann. Er ist ein ständiger Austausch. Sichtbar wird er in der Sprache, die ganz auf Analogien aufgebaut ist. In jeder Metapher stiften wir eine neue Entsprechung. Die Lehre von den Wortanalogien bildet daher für Rivarol den Mittelpunkt aller Sprachwissenschaft. In ihnen offenbart sich die Natur des Sentiment am reinsten: wie die Worte wechselnd zum Ausdruck geistiger und sinnlicher Bezüge verwendet werden, in gleicher Weise erkennt sich das Sentiment in allen Dingen wieder. Jede Metapher, die Rivarol verwendet, liefert ein Stück Erkenntnis. «Quand on a des observations subtiles à faire, on ne saurait employer trop d'images» (II 179). Bilder sind nicht nur Schmuck, sondern sie beleben den Gedanken, indem sie durch die Analogien den Umkreis erweitern. «Le style figuré est toujours le plus clair et le plus précis» (II 179). Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen darzustellen, wie Rivarols Gedanken unlöslich mit ihrer Bildersprache verknüpft sind. Hier sollte nur darauf hingewiesen werden, daß der größte Teil der Erkenntnisse, die Rivarol durch Analogien gewinnt, im Stil der Darstellung niedergelegt ist.

Schließlich sind Vergleiche und Parallelen nur ausgeführte Metaphern. Sie finden sich bei Rivarol fast auf jeder Seite. Sie dienen vor allem dazu, die verschiedenen Bereiche, in denen Rivarols Denken sich bewegt, zu verknüpfen. Seinen Höhepunkt erreicht dies analogische Denken in Gedanken, die nur eine solche Brücke zwischen getrennten Sphären schlagen wollen. Sie sind oft gewagt oder nichtssagend, aber Rivarols Geist hat eine Scheu vor allem Vereinzelten: was er weiß, muß in einen geistigen Zusammenhang treten. Hierzu verhelfen ihm die Analogien. Seine Denkarbeit besteht im Meditieren über solche beobachteten oder vermuteten

Zusammenhänge (I 255). «Les faits, les proportions et les analogies conduisent à l'ordre général, l'ordre général aux lois et les lois au législateur suprême». Was er hier von der naturwissenschaftlichen Methode sagt, kann man auf Rivarols ganzes Denken ausdehnen: Der Vorgang hat dann nicht mehr diese methodische Folge, aber auch der flüchtige Einfall oder die glückliche Bemerkung, auf die Stunden des tiefen Nachdenkens folgen, vermitteln eine Erfahrung der Alleinheit, die zu Rivarol mit der Kraft des Geheimnisses spricht.

Allen diesen Analogien ist gemeinsam, daß verschiedene Seinsordnungen eine Verwandtschaft aufweisen, die in der Aehnlichkeit des Aufbaus oder gewisser Prinzipien deutlich wird. Sie sind also nicht nur ein systematisierendes Hilfsmittel des menschlichen Geistes, sondern in ihnen offenbart sich dem aufmerksamen Auge eine reale Einheitlichkeit der Welt. In ihrer Häufung geben sie dem Denken Rivarols eine charakteristische Note: in unzähligen Metaphern ausgedrückt, haben sie dann nicht mehr die ruhige Helligkeit rationaler Erkenntnis, sondern sie überspielen jeden Gegenstand mit wechselnden Lichtern und verweben ihn in den allgemeinen Weltzusammenhang.

Den erkenntnismäßigen Kern der meisten Analogien bilden Rivarols Prinzipien. «principe» ist eins seiner Lieblingsworte, um den Charakter seines Denkens zu bezeichnen. Mit einem hochmütigen Seitenblick auf den Leser lehnt er es ab, seinen Gegenstand weitläufig zu entwickeln: «je n'insisterai que sur le principe» (I 223 anläßlich der Fiberntheorie). Es ist die natürliche Art seines Geistes, über jeden Gegenstand sofort zu reflektieren, er ist einer, «qui ne voit et ne conte que pour tirer des principes et des conséquences» (P. inéd. 36). Er hat ein unstillbares Bedürfnis nach Verallgemeinerung: «Un évènement n'est rien quand on en tire pas une morale» (Journ. pol. nat. I no. 23 A, p. 5).

Mit principes bezeichnet Rivarol hauptsächlich zwei zunächst recht verschiedene Dinge: sowohl ein grundlegendes Phänomen wie etwa das Sentiment (z. B. I, 7) als auch die Ueberzeugung des Politikers. Wir werden sehen, wie beide eng zusammenhängen. Ihre Bedeutung für Denken und Handeln ist analog: hier wie dort geben Prinzipien allein Konsequenz. Diese beiden Begriffe sind unzertrennlich: «tout principe dont on ne peut, ou dont on n'ose tirer les conséquences n'est pas un principe» (I 315). Daher ihre entscheidende Bedeutung: beachtet man sie bei der Betrachtung des Menschen nicht, so gewinnt man ein ganz falsches Bild: «Pour n'avoir pas placé la difficulté dans le principe, ils la rencontraient dans chaque conséquence» (I 30). In der Politik ergibt ein falsches Prinzip in gleicher Weise ein falsches Gesamtbild: niemals läßt sich auf dem Dogma der Gleichheit ein corps social aufbauen (I 315). Im Handeln sind sie ebenfalls das eigentlich Bedeutsame: «Les bonnes intentions dépourvues de principes» (Lesc. II 215) sind nur von Uebel. In ihren Prinzipien liegt die eigentliche Schuld der Revolutionäre, nicht in den Folgen (I 366, Lesc. II, 71).

Die Grundbedeutung von principe ist die des Phänomens, das einem weiteren Tatsachenzusammenhang zu Grunde liegt: das kann eine ur-

sprüngliche Kraft wie das Sentiment sein, aber auch ein Strukturgesetz des Universums wie die association (I 28) oder nur ein physikalisches Gesetz wie die der Gase (II 211). So werden die Grundverhältnisse des Staates, etwa die Souveränität, ebenfalls principes genannt werden können (De la Souveraineté du peuple 1836, auch 1831, p. 21; Lesc. II, 182). Die Entwicklung zu Grundsatz, Richtschnur des Handelns, Ueberzeugung ist nun gegeben. Rivarols politische Lehren beruhen auf der Anschauung, daß es eine sachlich-richtige Lösung aller politischen Probleme gebe: Prinzipien sind also politische Ueberzeugungen, die auf der richtigen Einsicht in den Sachzusammenhang beruhen. Hierin liegt ihr Wert. Sie sind nicht zeitgebunden, nicht von den Umständen bedingt, sondern von allgemeiner Gültigkeit: «ce n'est pas à la révolution que je dois mes principes» (I 344 A). Nur der haltlose, unwahrhaftige Kopf bildet sich Prinzipien, die nicht der Natur der Dinge entsprechen, sondern dem eigenen Denkvermögen [162]). Die echten Prinzipien sind nicht Produkte der Willkür, sondern zwingen sich dem Geiste auf: «c'est la nature des choses qui lorsqu'elle est bien connue, devient notre raison» (Lesc. II 188) [163]).

Nirgends tritt die Schärfe des Rivarolschen Geistes eindrucksvoller hervor, als in seiner Fähigkeit, bei jeder Frage, die er aufgreift, sofort und mit untrüglicher Sicherheit den Punkt zu finden, an dem sie sich prinzipiell entscheidet. Sie bewahrt ihn überall davor, sich in Einzelfragen zu verlieren. Mit Recht darf er sagen: «je m'en tiendrai toujours aux vues les plus générales» (I 277). Die Stärke seines Denkens ist, bei dieser Abstraktion nie in unfruchtbaren Allgemeinheiten sich wohlzufühlen, sondern stets den Weg zu gehen, der den Einzelfall aus den Gesetzen seines Wesens erklärt. So hat er die Schwierigkeiten, die in der menschlichen Natur liegen, durch das Prinzip des Sentiment zu lösen versucht, die Problematik einer Erscheinung wie Mme. de Stael durch die prinzipielle Unterscheidung von Esprit und Talent, die Einzelfragen des politischen Kampfes durch prinzipielle Ueberlegungen über die Natur des Staatswesens und stets mit einem natürlichen Geschick, von einer Ebene zur andern übergehen.

Diese ungewöhnliche Neigung zu verallgemeinern drückt sich in der Art seiner Gedankenführung aus. Rivarol hat nie die Absicht, systematisch zu folgern und zu verbinden, sondern er verfügt über eine verblüffend große Anzahl von Maximen und Regeln, die ihm auf jedes Ereignis eine Antwort geben. Was die Tradition der Geschichtsschreiber und Politiker an allgemeinen Sätzen überliefert, ist ihm vertraut, die Sprichwortweisheit des gesunden Menschenverstandes weiß er stets anzuwenden, und jede Beobachtung vermehrt diesen Schatz an Erfahrungen. — Zuweilen stellt Rivarol eine solche Beobachtung deutlich als Regel auf: Règle générale heißt es dann im Text und die Lehre folgt, etwa Lesc. II 94 oder Conseils I. Die Ratschläge für den König sind in dieser Hinsicht vielleicht am instruktivsten (z. B. Conseils VI, 22. Sept. 91, wo zwei principes aufgestellt werden, gegen welche die Assemblée nationale verstoßen hat). Meistens sind die Maximen in den Gedankengang verwoben als Grundlage oder Folgerung. Er liebt es, sie effektvoll an den Schluß eines

Absatzes zu stellen[164]). Eine Formulierung wie «Or, quand les peuples cessent d'estimer, ils cessent d'obéir» (Lesc. II 94) ist das Muster für diese Art Reflexion. Zuweilen wirkt diese Manier leicht pedantisch, da sie Rivarol selbst im Witz und in der Satire anwendet. In einem leichten Gedichte wie dem Versbrief an Mme. Cromot de Fougy fehlt die Sentenz nicht: PBP 328

car au fond l'art le plus vanté
n'est qu'un besoin; l'industrie
est fille de la pauvreté.

Es ist dies jedoch kein Gemeinplatz, den Rivarol als rhetorisches Füllsel einfügt, sondern wirklich ein Prinzip, das für seine Anschauung von der menschlichen Kultur von großer Wichtigkeit ist. Indem er es in das launige Gedicht hineinklingen läßt, bezieht er dieses in den Zusammenhang seiner Ideen ein. So hat er es mit allem getan, was ihm begegnete: das Reich der Ideen war seine eigentliche Welt. Durch diesen ständigen Bezug auf einen geistigen Kosmos gewinnt seine Sprache eine außergewöhnliche gedankliche Bestimmtheit, und so entsteht jener Eindruck vollkommener Klarheit, der allen seinen Aeußerungen anhaftet. Es ist, als seien die Ideen und ihre Verbindungen die natürliche Bewegung seines Geistes geworden. Sein persönliches Leben tritt dahinter völlig zurück.

V.

Die Norm der Raison.

Nachdem wir so einen ersten Eindruck von der Wesensart des Rivarolschen Geistes gewonnen haben, nachdem uns in seinen Grunderfahrungen und Hauptkategorien gleichsam der Stil seines Denkens anschaulich geworden ist, stellt sich abschließend die allgemeine Frage, in welcher Bewußtseinsebene sich dieses Denken bewegt. Sie scheint zunächst überflüssig, denn was könnte selbstverständlicher sein als jene Sphäre intellektueller Besonnenheit, in der Rivarol seine „Prinzipien" auszusprechen pflegt? Betont er nicht immer wieder, daß er nichts anderes als die gegebenen Verhältnisse darstellen will, la nature des choses, wie sie dem forschenden Verstand, der raison, zugänglich ist? Aber diese beiden Begriffe, raison und nature, der ganzen Aufklärung teuer, verdecken mit ihrer Allgemeinheit die eigentliche Denkbewegung, und wie sich in der Ideengeschichte des Jahrhunderts hinter ihnen die verschiedensten Tendenzen verbergen, so verhüllt auch im Falle Rivarols die Scheinklarheit der Formeln das eigentliche Drama seines Geistes.

Die erkenntnistheoretische Tradition, in der sich sein Denken geschult hatte und in deren Rahmen er sich auch noch weitgehend bewegt, ist leicht zu finden. Es ist die positivistische Wissenschaftslehre, die D'Alembert in seinem Discours préliminaire zur Encyclopédie entwickelt hatte. Ihr charakteristischer Zug ist die Abkehr von aller systematischen Philosophie, dem «esprit de système»[165]), und die Hinwendung zum Fak-

tum. Die Beobachtung des «object particulier» wird zum Ziel alles Erkennens, und darüber geht alles metaphysische Interesse verloren[167]). An den Grenzen des rationalen Forschens genügt die allgemeinste Kenntnis der Lockeschen und Condillacschen Philosophie und ein opportunistischer Ausgleich mit der christlichen Religion, — allein wichtig ist, dem unbefangenen Fragen die Bahn zu öffnen. Ohne zu zögern, gibt man jede Geschlossenheit eines Weltbildes auf, um das unbegrenzte Feld naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu gewinnen. «L'Univers n'est qu'un vaste Océan, sur la surface duquel nous appercevons quelques îles plus ou moins grandes, dont la liaison avec le continent nous est cachée»[167]). Es ist natürlich, daß der „Philosoph", der mit dieser neuen Methode an alle Gegenstände, auch an die der sittlichen und religiösen Welt herantrat, überall auf „Vorurteile" stoßen mußte, — und so beginnt in der zweiten Jahrhunderthälfte jenes destruierende Denken, das in Holbachs «Système de la Nature» und des Helvétius Buch «De l'Esprit» seinen entschiedensten Ausdruck fand[168]). «Le vrai philosophe est celui qui se place par le seul effort de sa raison au point où le commun des hommes n'arrive que par le bienfait du temps» (I 149)[169]). Es ist Rivarol, der so spricht, und kein Zweifel, daß er von einem ähnlichen Pathos des rücksichtslosen Erkenntnisdranges erfüllt war. Auch er deckt in seinem Forschen nach der «nature des choses» natürliche an Stelle sittlicher und religiöser Gesetzmäßigkeiten auf: in der Betrachtung des Menschen, in seiner wissenschaftlichen Politik, in seiner politischen Einschätzung der Religion, überall ein Schüler der Enzyclopädisten. Seiner ganzen geistigen Erziehung nach ist er stets ein Verächter der „Vorurteile (préjugés)" und in diesem Sinne ein Anhänger der Philosophenpartei geblieben.

Aber der Konflikt seines Denkens, und zugleich seine eigentliche Bedeutung, liegt darin, daß ihm die Ebene der vorurteilslosen ratio nicht genügt, um seine geistigen Erfahrungen auszusprechen. Während die positivistische Methode danach strebt, die Welt in eine endlose Menge partikularer Forschungsgegenstände einzuebnen, hat Rivarol ein echtes metaphysisches Weltgefühl. Hier ist der Ort, von seinem äußerst lebhaften Bewußtsein des Geheimnisses zu sprechen. Auf allen Gebieten, die er betrachtet hat, sind keine rational durchsichtigen Kräfte wirksam: Das Sentiment ist seiner Natur nach verborgen, in der Politik wirkt die irrationale Macht, in der Moral die Entscheidung des Gewissens, das religiöse Erlebnis ist rational unbegreiflich. Ueberall gebraucht er hier zu Recht das Wort «mystère»[170]). Und zwar ist es kein leerer Mystizismus, sondern die Achtung vor dem Geheimnis, vereinigt mit dem Streben nach rationaler Erkenntnis, scheint mir die eigenartige Philosophie Rivarols hervorgetrieben zu haben. Es wird im folgenden darzustellen sein, wie er versucht, auf dem Boden der naturalistischen Weltansicht der Enzyklopädisten ein harmonisches Weltbild zu errichten, in dem vor allem die anarchische Tendenz der Moralphilosophie Diderots und des Helvétius umgebogen wird. Die Idee des Sentiment, — eine originale Deutung des Menschen und seiner Stellung im Kosmos —, wird der neue Mittelpunkt, der die Welt sich wieder gliedern läßt, und auch die Idee „Natur" neu verstehen lehrt. Dieser Prozeß der Umbildung des enzyklopädischen Weltbildes ist jedoch

keineswegs abgeschlossen, und Rivarol schwankt oft genug zwischen Skepsis und einer neuen Gläubigkeit.

Von diesem inneren Ringen hat er wenig verraten, und dies ist der zweite Punkt, der in unserem Zusammenhang hervorgehoben werden muß. Gegenüber der aufklärerischen Raison, die jedem zugänglich und jedem verständlich sein möchte, ist Rivarols Philosophie esoterisch. Wenn er schreibt: «la certitude, la conviction, l'évidence, ne sont au fond que l'état de repos et de satifaction où les raisonnements, les preuves et les faits mettent notre esprit (I 156)», — eine Anschauung, die an den „Instinkt" erinnert, der nach D'Alembert auf die Tatsachen gerichtet ist —, so gibt er sich nicht mit einer formelhaften Erklärung Lockescher Herkunft zufrieden, sondern der ganze Erkenntnisvorgang wird ihm problematisch. Das Ergebnis seiner Philosophie des Sentiment ist, die feste Norm der ratio zu einem Werkzeug der schöpferischen und tätigen Seele zu erniedrigen, sie dient dem Nutzen und liefert stets nur begrenzte Ergebnisse: «en un mot, la raison est un composé de l'utile et du vrai (I 152)». Dennoch gibt er den philosophischen Standpunkt nicht auf, aber die Wahrheit der Philosophie erscheint nun in einem neuen Licht: «Au moins que l'esprit n'ait la vérité pour but, et le raisonnement l'utilité, je ne vois pas de raison pour les admirer» (P. inéd. p 30), das ist das alte Ideal, aber Rivarol hat ein neues Bewußtsein der geistigen Sphäre, in der die rein philosophische Erkenntnis zu Hause ist. Er kennt alle Aengste, alle Zweifel des unbedingten Fragens, und bald will ihm die philosophische Haltung die höchste Würde des Menschen, bald ein Frevel, «un terrible luxe» (I 336), erscheinen. «La raison n'exclut pas les bons préjugés ce qui lui donne le droit de parler haut, la vérité les exclut ce qui la condamne à la réserve, au mystère, et même au silence» (I 152)[171]. Dieses „Schweigen", in das Rivarol seine letzten Erkenntnisse hüllt, behält etwas Zweideutiges. Wenn er einmal überraschend in den Aufschrei ausbricht, er brauche Gott, um sich aus dem Chaos und der Anarchie seiner Ideen zu retten (2164), so wird einem klar, daß, nachdem Rivarol jene Wissenschaftsgläubigkeit der Enzyklopädisten aufgegeben hatte, er nicht ohne alle Not des radikalen Zweifels zu einer neuen Gewißheit gelangt ist. Den Zwiespalt zwischen dem enzyklopädistischen Erbe und seiner neuen philosophischen Wahrheit hat er nie völlig zu überbrücken vermocht. Dennoch wäre es verfehlt, jene Aeußerung so zu deuten, als habe sich Rivarol nach dem christlichen Glauben gesehnt[172]. Vielmehr gelangt er zu gewissen metaphysischen Erkenntnissen, die er aber, und dies ist seine Eigenart, nicht mehr in der Sprache der diskursiven Ratio mitteilen kann.

Rivarols Geist kennt zwei charakteristische Formen der Mitteilung, und beide sprechen seinen Ordnungswillen aus. Die erste ist die Ironie. Sie ist nicht diejenige des Skeptikers, der durch ironische Zweifel eine Wahrheit erschüttern möchte, sondern umgekehrt die Sprechweise eines Menschen, der seinen Glauben und seine Verehrung schützen will. Sie ist die Waffe eines Menschen, der einen lebenslänglichen Kampf gegen das Mittelmaß und seine Plattheit ausgefochten hat. Sowohl in der Literatur wie in der Politik sieht er es zur Herrschaft gelangt[173]. Sein Geist leidet unter der Dummheit seiner Umgebung. Ueberall trifft er auf

den „Sot“ [174]) und sein Unverständnis: «la sottise règne en ce monde» (II 318). Seine Empfindlichkeit für die «bêtise» ist aufs höchste gesteigert: «nous ne serons jamais à l'épreuve de cette arme-là» (V, XI). Diese Gegnerschaft färbt seine Gedanken und seinen Stil in jedem Satz. «Il faut que la raison rie, se fâche» [175]). So hat er immer wieder von neuem durch die Satire die Rangordnungen des Geistigen wiederherstellen wollen. Seine Lieblingsfigur ist das übertriebene Lob des Wertwidrigen: es ist die geeignete Form für einen Geist, dem alles Verneinende verhaßt war. Er versteht es meisterlich, den Leser durch die Reaktion der Ueberraschung sich auf das echte Rangverhältnis besinnen zu lassen. Die Schärfe der Satire geht von der kühlen Unverschämtheit bis zur kaum merklichen Ironie. Aber die Absicht ist überall die gleiche: «L'esprit épigrammatique est, j'ose le dire, un esprit d'ordre et de symétrie» (P. inéd, p. 75). Rivarols Spott steht fast immer im Dienste der Idee, und das gibt ihm seine eigentümliche Unpersönlichkeit. Die Aristokratie des Geistes und die Hierarchie der Werte sind ihm stets lebhaft bewußt. In einer «époque d'égalité et de nivellement» (I 266) legt er den unbedingten Maßstab des Geistigen an. Nicht ohne Absicht beurteilt er auch in der Revolution den Stil und die Sprache der Politiker. Mit dem „Geschmack“ glaubt Rivarol am reinsten den wirklichen Rang eines Geistes beurteilen zu können: «quatre lignes de prose ou quelques vers classent un homme presque sans retour, il n'est pas là de dissimulation» (II 266). In diesem Sinne beurteilt er Sieyès, ganz abgesehen vom Wert seiner Ideen: «l'homme qui s'exprime ainsi ... serait barbare en tout temps et en tout lieu» (Lesc. II 270 A). Vom gleichen Geist ist seine Satire getragen: sie bekämpft nicht bestimmte Anschauungen, sondern richtet eine Weltordnung auf, die alle Geister richtet. Letzten Endes vermag Rivarol über seinen Maßstab keine Rechenschaft mehr abzulegen: es entscheidet ein Gefühl für die Wahrheit. Desto notwendiger, sich vor Mißdeutungen zu schützen: «On peut définir le persiflage, l'aristocratie de l'esprit». (Actes no. 1, p. 4.)

Die andere Form, die der Ironie innerlich das Gegengewicht hält, ist die gehobene Rede, die sich bis zum äußersten Pathos erheben kann. Man ist versucht, auch hier an die Enzyclopädisten zu denken, an jenes überraschende Lob der «éloquence», — «faite pour parler au sentiment» —, das sich bei D'Alembert findet [176]). Jene Aeußerung Rivarols über die Sprache seiner Philosophie, die wir zu Beginn dieses Kapitels anführten, würde dann nicht mehr bedeuten, als daß er um der Wirkung willen dem analytischen Gehalt seines Denkens einen rhetorischen Mantel umgelegt habe. Auch hier steht Rivarol auf der Grenze zweier Anschauungen. An den Höhepunkten seines Philosophierens wird seine Prosa der sinnfällige Ausdruck einer angeschauten Ordnung, die bis in die letzten Mittel ihrer rhetorischen Formung spürbar ist. So werden wir zu der Anschauungsweise hinübergeleitet, nach der eine Darstellung des Rivarolschen Denkens notwendig verlangt, zur Stilbetrachtung. Sie wird auf ihre Weise deutlich werden lassen, ob seinem Denken jene höhere Ordnung innewohnt, die er als ein Hauptmerkmal schöpferischer Geistestätigkeit bezeichnet (I 143). «Quand tu doutes-abstiens-toi» [177]) (I 71).

Kapitel III

Formen des Ausdrucks.

I.

Gedanke und Wort bei Rivarol.

«Le style est tout, a dit Buffon, miroir et mesure des idées, c'est sur lui qu'on nous juge» (II 265). Keine treffendere Aeußerung Rivarols könnten wir verlangen, um eine Untersuchung über seinen Stil zu beginnen. In ihr ist alles enthalten: sowohl die entscheidende Bedeutung, die er dem sprachlichen Ausdruck des Gedankens zumaß, wie der Hinweis auf das unmittelbare Vorbild seines Stilideals. Wenn er hier Buffon nennt, so ist es nicht nur eine Anspielung auf die bekannte Formel aus dem «Discours sur le style»: «Le style c'est l'homme», sondern er beruft sich hiermit wirklich auf den großen Schriftsteller, der eine entscheidende Wirkung auf ihn ausgeübt hat. Spricht man von Buffons Stiltheorie, denkt man meist an seine Lehre von den Mitteln des «style noble» und beklagt, daß er mit seiner Forderung der «termes les plus généraux» zur Verarmung der Prosa beigetragen habe[178]). Die Wirkung der Histoire Naturelle auf einen jungen Schriftsteller der folgenden Generation konnte jedoch eine viel lebendigere sein. Für Rivarol ist Buffon der einzige Philosoph der Jahrhundertmitte, der seine Gedanken in einer klassischen Prosa mitzuteilen wünschte. Man weiß, mit welcher Leidenschaft Buffon an der Form seines naturwissenschaftlichen Werkes arbeitete, — verführte sie ihn doch zuweilen dazu, den sachlichen Gehalt zu vernachlässigen[179]). Er hatte ähnlich wie Rivarol das Ideal einer künstlerischen Prosa, die er hoch über alle Poesie stellte. Dies Gefühl für sprachliche Schönheiten, das Talent des geborenen Schriftstellers, geht in den Formulierungen des Discours sur le style nicht auf, und hier muß man die unmittelbare Wirkung auf Rivarol suchen. Die Beziehung läßt sich jedoch noch geistig vertiefen. Es war nicht zum wenigsten die Empfänglichkeit für die sinnliche Anschauungsfülle der Sprache, die Buffon bestimmte Formen der Abstraktion vermeiden ließ und ihn stets von der systematischen Philosophie fernhielt. Er pflegte über den «style philosophique» Condillacs und D'Alemberts nur zu spotten[180]). Condillacs Lehre

von der Entfaltung des Gedankens durch die Sprache[181]) setzte sich bei ihm vielmehr in ein künstlerisches Verständnis für die geistige Kraft der sprachlichen Form um: «Toutes les beautés intellectuelles qui s'y trouvent, tous les rapports dont il est composé, sont autant de vérites aussi utiles, et peut-être plus précieuses pour l'esprit humain que celles qui peuvent faire le fond du sujet»[182]). Es ist die gleiche schöpferische Freude, die Rivarol sagen läßt: «C'est dans la parole que se fait la véritable génération de la pensée» (II 181). Wir werden sehen, wie auch bei ihm in seinem Verhältnis zu Locke und Condillac die Abneigung gegen ihre Sprache eine entscheidende Rolle spielt. Von dieser gemeinsamen Abneigung muß man ausgehen, um zu verstehen, wie Rivarol mit Buffon über alle philosophischen Meinungsverschiedenheiten hinweg in einer literarischen Tradition verbunden ist. Ein Abschnitt wie die «Introduction à l'Histoire de l'Homme» konnte ihn lehren, philosophische Gedanken in die Einheit einer künstlerischen Form zu bannen, und dieser Schülerschaft ist sich Rivarol stets bewußt geblieben. Beide sind in der Intention Nachfahren des Lukrez[183]).

Seine Form der Prosa hat Rivarol mit großer Klarheit vor Augen gehabt. Da sein Geschmack reizbarer, sein Sprachgefühl differenzierter und nervöser als das Buffons war, hat er den französischen Prosastil über das Vorbild hinaus zu einer neuen Vollendung führen wollen. Obwohl er anscheinend alle seine Arbeiten mit größter Lässigkeit behandelt, erfüllt ihn der höchste literarische Ehrgeiz. Er stellt an sich die strengsten Anforderungen und wird nicht müde zu feilen[184]). Neben Buffon pflegt er Voltaire und Rousseau als seine Meister zu nennen und hat damit die drei Schriftsteller der vorigen Generation ausgewählt, die von der sprachlichen Dürre des ausgehenden Jahrhunderts unberührt waren. «On voit à regret s'éclipser tous les jours quelques rayons de la gloire de ces grands prosateurs»[185]). Es sind drei Namen, die ein Programm bilden. «Je me suis proposé de dévancer mes contemporains et de me transporter à un demi-siècle. J'écris avec la persuasion que je deviendrai classique»[186]). Es ist dennoch anders gekommen. Wie Rivarol selbst es vorausgesagt hat, ist sein geistiges Nachleben an die Wirkung seines Stils gebunden geblieben. Diese aber war von Anfang an nicht rein, sondern seltsam widerspruchsvoll.

Ueberblickt man die Urteile, die von den Zeitgenossen über Rivarols Stil gefällt worden sind, so überrascht, wie sehr sie in den Hauptpunkten übereinstimmen. Die große Begabung heben alle hervor, aber sie sei in eine falsche Richtung gelenkt. Die Sprache sei durch den Ehrgeiz, neu und originell zu erscheinen, manieriert geworden[187]). Als unerträgliche Fehler werden immer wieder ein Uebermaß an epigrammatischen Formulierungen und die Häufung gewagter Metaphern getadelt. Rivarols Ton habe stets etwas Beabsichtigtes und Angespanntes. Es fehle ein gleichmäßiges Stilniveau: bald sei Rivarol zu kühn, bald zu nachlässig[188]). Eine solche Schreibweise wirke wohl effektvoll und glänzend, aber erwecke kein Vertrauen: «je ne sais quel faux brillant» (Flins), «un éclat . . . qui fait mal aux yeux» (Guéneau de Mussy), «qui n'est pas celui de la vérité» (Garat) — solche Bemerkungen kehren gerade bei den verständnisvollen Kritikern

immer wieder. Das abschließende Urteil gibt Guéneau de Mussy: «il n'est jamais noble, puisqu'il n'est pas simple» [189]). Kein klassischer Stil liegt hier vor, darauf zielen alle diese Zeugnisse, sondern ein Spät- und Uebergangsstil [190]). Fehlt es an einer gleichmäßigen Norm des Geschmacks, so ist doch eine ausgeprägte Eigenart möglich. «On ne peut lui refuser, ce qu'on appelle un cachet, une physionomie», gibt Flins in seinem Nachruf zu [191]), und noch ein Jahrhundert später sprechen Rémy de Gourmont und Paul Léautaud, als sie zusammen Rivarol auf der Nationalbibliothek kopieren, über diese Originalität, «la marque que Rivarol mettait dans tout ce qu'il écrivait si bien qu'on peut reconnaître une page de lui sans aller à la signature» [192]).

Es soll Aufgabe dieses Kapitels sein, einige Kennzeichen dieser stilistischen Eigenart zu bestimmen, die so auffallend jede Seite, ja fast jeden Satz seiner Schriften prägt. Man wird fragen, weshalb sie nicht längst Rivarol zu einem genau charakterisierten Rang in der so durchgebildeten Ordnung der französischen Kritik verholfen habe. Die Antwort führt uns auf das Kernproblem des Rivarolschen Schriftstellertums: es gibt kein wirklich vollendetes Werk, in dem sich Rivarol als geistige Gestalt darböte. Zwar finden sich unter den Pamphleten zwei, drei kleine Meisterwerke, die von jeher an Courier haben denken lassen, aber die Hauptschriften, das Journal und der Discours préliminaire, sind als Ganzes unvollkommen. Die Preisrede über die Universalität der französischen Sprache ist wohl abgeschlossener, aber auch unpersönlicher. Es ist nur zu natürlich, daß gerade mit ihr der Name Rivarols verknüpft worden ist. Die inneren Gründe für dieses Versagen sind bisher nur von wenigen angedeutet worden, da es Leser sein mußten, die den Philosophen Rivarol ernst nahmen. Von dem Discours préliminaire muß jedes tiefere Verständnis Rivarols ausgehen. Darum läßt Le Bretons Ansicht so unbefriedigt: er glaubt, Rivarols Talent am reinsten in den Broschüren anzutreffen, und ihre geistreich-plauderhaften Formen hat er aufs lebendigste charakterisiert. Bei ihnen beginnt er, um den Mangel an Komposition auf Trägheit, Leichtsinn, Planlosigkeit zurückzuführen [193]). Nirgends tritt die geistige Kraft deutlich hervor, die Vorzüge wie Nachteile des Rivarolschen Stils verständlich macht. Ein Kritiker wie E. Caro, der für sich den Denker Rivarol entdeckt hatte, sah hier viel tiefer: «Les esprits habitués à se mesurer avec les idées métaphysiques pourront seuls estimer à leur vraie valeur les ressources déployées ici pour peindre à l'imagination ce que la raison peut à peine concevoir» [194]). Die Unausgeglichenheit des Stils und des Aufbaus, die gerade Caro sehr deutlich bemerkt hat, ist nicht mehr nur eine Nachlässigkeit Rivarols, sondern aus der schwierigen Aufgabe sinnvoll zu erklären: «le talent fléchit sous une sorte de fatigue et comme par l'excès d'une tension prolongée». Diese innere Spannung der schöpferischen Kräfte maß man sich vergegenwärtigen, um zu begreifen, weshalb Rivarol eigentlich nur Fragmente schrieb, «des fragments d'une originalité rare» [195]).

«Il me faudrait une empreinte où je pusse jeter tout à la fois la masse de mes idées». Dieser Ausruf Rivarols, den La Porte überliefert, kann uns ein Hinweis sein. Warum beklagt sich der so Sprachbegabte über die

Unzulänglichkeit seiner Ausdrucksmittel? Die Antwort hat uns Rivarol selbst gegeben: Die Polarität von Esprit und Talent, wie er sie in seiner Philosophie des Sentiment entwickelt, ist eine begriffliche Ausdeutung der reichen eigenen Anlagen. Wenn Sainte-Beuve die Definition des Talents, «un art mêlé d'enthousiasme», allein auf Rivarol anwenden will[196]), so schränkt er damit seine Natur bedenklich ein. Er folgt so der alten Tradition, die in Rivarol nur den gewandten Formulierer fremder Erkenntnisse sah. In Wahrheit liegt alle schöpferische Not dieses Geistes in einer seltenen Doppelbegabung. Die ursprünglichste Form seiner Produktivität ist der Aphorismus: in den Carnets, aus denen Le Breton Proben abgedruckt hat, den Pensées inédites, den Randnoten zum Discours préliminaire, die von Cantacuzène veröffentlicht wurden, liegen genug Zeugnisse dieser unmittelbarsten Gedankenarbeit vor[197]). Sie sind stilistisch noch nicht geformt, aber meist ist der Gedanke durch einen sprachlichen Einfall, etwa eine glückliche Antithese oder eine treffende Metapher, geprägt. Das Charakteristische dieser Erkenntnisse ist, daß sie nicht Bausteine für eine systematische Untersuchung sind, sondern einzelne Keimzellen eines geistigen Organismus. Erinnern wir uns an die typischen Denkformen Rivarols: sie dienen nie einer fortschreitenden Gedankenkette, vielmehr stellen sie von gewissen Zentren aus Bezüge der verschiedensten Art her. So bietet auch jene erste sprachliche Gestaltung keinen Zusammenhang: ihre einfallsreichen Formen stehen alle gleichberechtigt nebeneinander. Rivarol half sich, indem er mit Chiffren und Kennwörtern die einzelnen Gedankenkreise kenntlich machte[198]). Es ist die Methode, die noch heute jeder anwenden muß, um sich den inneren Aufbau der Rivarolschen Gedankenwelt vor Augen zu führen. Ausgaben, wie die Lescures und Gourmonts, in denen Fragmente der Schriften unter den sich anbietenden Gesichtspunkten zusammengestellt werden, sind oft instruktiver als die Originalwerke. Ihr eigentliches Leben freilich entfalteten diese Aufzeichnungen erst in den mündlichen Improvisationen Rivarols. Sein Gespräch war stets ein Monolog, eine Kunstleistung, die bei scheinbarer Mühelosigkeit eine Anspannung aller seiner Kräfte erforderte. Es verlangte nach einer Grundlage von formulierten Ideen. Keine war geeigneter denkbar als diese Sammlung zugespitzter Erkenntnisse, die innerlich so geordnet war, daß jedes Wort eine Fülle von Bezügen wachrief, die das Gespräch kaum meistern konnte. So entstanden als Ergebnis jene geistigen „Feuerwerke", die in unbegreiflicher Schnelligkeit eine Abfolge von Ideen aufleuchten ließen, ohne jemals das Gefühl der Verwirrung hervorzurufen. Im Wechsel der Gegenstände behauptete sich derselbe überlegene Geist und seine ungewöhnlich einheitliche Weltansicht.

Aber was in der lebhaften Rede eine berauschende Wirkung hervorrief, mußte in einem schriftlichen Traktat zur unüberwindlichen Schwierigkeit werden. Nicht genug damit, daß Rivarol auf die Unmittelbarkeit des gesprochenen Wortes verzichten[199]), daß er seine Neigung zu geistreichen Pointe einschränken mußte, sondern die innerste Form seines Denkens widerstrebte der zusammenhängenden Darstellung. Obwohl er höchst klare und bestimmte Anschauungen besaß, hatte er sie niemals systematisch ausgebildet. Seine Beobachtungen waren stets nur Ergebnisse gewesen, alle aufeinander bezogen, aber jede selbständig formuliert. Wohl drängte er

danach, eine Erkenntnis in einem Stück kunstvoller Prosa darzustellen, aber die Anspannung war dann stets zu groß, als daß sein Atem hätte weit reichen können. Länger als 3 bis 4 Seiten dürfte kaum einer der ein Ganzes bildenden Abschnitte sein, meist sind sie weit kürzer. Wenn er dennoch die Aufgabe übernahm ,eine Analyse des Menschen nach dem Vorbild Condillacs zu geben, so mußte ein unvollkommenes Werk entstehen: Rivarol konnte das übernommene Schema nur benutzen, um mit ihm seine Aphorismen in einer gewissen Reihenfolge darzubieten. Sie gruppieren sich um eine Anzahl von Zentren, ohne doch eigentlich verbunden zu sein. Es ist nicht nur die Hast der Niederschrift, die den Aufbau des Discours préliminaire erklärt. Wenn Rivarol nach drei kurzen einleitenden Paragraphen, die noch eng mit dem Ausgangspunkt, dem Sprachproblem, verknüpft bleiben, plötzlich eröffnet: «Je dois auparavant m'arrêter un peu sur les idées et sur les images; sur la différence de l'imagination et de la mémoire; sur le jugement et le goût; sur le génie, l'esprit et le talent, etc.; et enfin sur les causes de notre supériorité à l'égard des animaux» (I 29), so scheint mir außer Zweifel, daß er die Gliederung seines Buches voll Ironie behandelt hat. Ist man erst einmal darauf aufmerksam geworden, so überrascht ständig, wie äußerlich die Abschnitte, ja die Sätze aneinandergeheftet sind. Nie ist es ein notwendiges Folgern, sondern meist ein lockeres Anreihen, das beliebig fortgesetzt werden könnte. In der Tat konnte Rivarol später eine Fülle von Randbemerkungen einschalten. Mit einer gar nicht großen Anzahl von Wendungen leitet er immer wieder über. Dem Gehalt seines Philosophierens ist dies nicht abträglich, denn die große Einheitlichkeit der geistigen Anschauung tritt in den einzelnen, meisterhaft formulierten Gedanken hinreichend hervor. Aber die literarische Wirkung leidet unter dem Widerspruch zwischen der ursprünglichen Bewegung des Denkens und dem Schema der Anordnung. Auch die bis zur Manier gesteigerte Kunst des Formulierens kann ihn nicht vergessen machen. Auf einen gleichmäßigen weitgespannten Fluß der Darstellung muß man bei Rivarol verzichten: «il y a des langueurs et comme des sommeils dans cette langue d'ordinaire si agile et éveillée» [200]). Dafür erhebt sie sich an den einzelnen Gedankenzentren zu Partien gehobener, ja hymnischer Prosa, die Rivarols Meisterleistungen darstellen. Sie sollen im Mittelpunkt unserer Untersuchung stehen.

Freilich hat sich Rivarols Geist in vielerlei literarischen Formen ausgesprochen: «Sa facilité à conce voir et à s'exprimer était telle qu'il aurait pu se plier à toute espèce de productions littéraires» [201]). Aber dieses Urteil ist doch nur oberflächlich. Das Charakteristische an Rivarols Sprachtalent ist vielmehr eine bestimmte Manier, die sich auch in verschiedenen Gattungen durchsetzt. Selbst die Art seines Witzes bildet keinen Gegensatz zu seinem Ideal der Kunstprosa, sondern bereitet es in gewisser Weise vor. Am weitesten entfernt sich vielleicht von der Grundform seines Stils eine Fähigkeit des anschaulichen Erzählens, die er zuweilen geübt hat (in dem Bericht über den Ballonaufstieg II 207 ff., oder dem über die Oktobertage 1789, Lesc. II 288 ff). Die Kunst, an der richtigen Stelle eine gut beobachtete Einzelheit mitzuteilen, mit der ganzen Poesie des Wirklichen, erstaunt bei diesem so geistreichen Stilisten [202]). Aber wir werden sehen, wie überhaupt die Basis der Rivarolschen Wortkunst breiter ist, als man zunächst glauben

möchte. Nicht umsonst hat er La Fontaine und Mme de Sévigné so sehr geliebt. Seine sprachliche Phantasie ist äußerst lebhaft und reich. Aber in der schöpferischen Vereinigung mit seinem Denken entsteht aus diesem Ueberfluß ein kunstvoller gehobener Stil, der sein eigentlicher Stolz war.

II.

Witz und Ironie.

Rivarols stilistische Eigenart ist so ausgeprägt, daß über ihre Grundelemente kein Zweifel sein kann. Es sind vor allem drei: zwei sich scheinbar widersprechende: geistreiche Geschliffenheit und Bilderreichtum, dazu als Drittes alle Mittel der rhetorischen Periode. Wir möchten verstehen, in welcher Weise diese Dreiheit zum lebendigen Ausdruck des Rivarolschen Geistes geworden ist.

Den unmittelbarsten Erfolg hat Rivarol von jeher seine geschliffene Zunge eingetragen. Noch sein Ruhm als Schriftsteller ist vorwiegend an seinen Pamphleten oder gar nur an den überlieferten Bonmots haften geblieben. Die Formen ihres Witzes oder ihrer Ironie hat Le Breton verständnisvoll beschrieben [203]). Fragen wir uns, was sie für Rivarols Sprachgefühl bedeuten, so ist die Antwort nicht schwer: Gedanke und Wort stehen bei Rivarol in keinem unschuldigen Verhältnis. Es liegt im Wesen der Ironie, die Sprache dem spielenden Geist auszuliefern; so kommt es, daß Rivarols Sprachbegabung ganz stark parodistischer Natur ist. Bei seinem neugierigen Blick für die verschiedenen Möglichkeiten des Ausdrucks ist es sein Vergnügen zu zeigen, wie unverbindlich sie meist sind. Es ist ein Spiel mit dem Leser, «ami Lecteur, bénin Lecteur, Lecteur bénévole» (II 271ff), zu dem Rivarol stets aus einer unüberbrückbaren Distanz spricht. In den Widmungen und Vorreden seiner Broschüren hat er Gefallen an preziösen Formen und einem Ton ausgesuchter Urbanität, um sogleich durch die Schärfe seiner Bosheiten alles in eine zweideutige Geste zu verwandeln. Eine ähnliche Neigung läßt ihn die höchsten literarischen Vorbilder zu komischen Wirkungen benutzen: Ariost (Lesc. II 171), Racine (II 267), die Bibel (Lesc. II 251, 276). Noch bezeichnender ist der unwiderstehliche Trieb, die kirchlich-religiöse Sprache zu mißbrauchen; im Journal, in dem Rivarol die Religion politisch verteidigt, findet sich ein blasphemischer Wortwitz neben dem andern [204]): es beweist deutlich, wie weitgehend diese Parodien sprachlicher Natur sind. Es ist eine Freude am reinen Spiel.

Die Verflüchtigung des Gehalts, die in der Parodie bewußt erstrebt wird, ist auch in Rivarols Ironie spürbar, wie sie in den geselligen Bonmots und den Pamphleten zu Tage tritt. Auch Le Breton merkt an, daß Rivarols Wendungen zuweilen schematisch-äußerlich wirken: er findet «je ne sais quoi de mécanique dans certaines tournures» [205]). Der Witz löst sich von dem konkreten Anlaß und wird zum Selbstzweck: ein launiges Jonglieren mit der Sprache. Es vollzieht sich nach gewissen Regeln wie ein Rechenexempel. Der Verstand hat seine Lust daran, alle Möglichkeiten zu fin-

den, wie die Bedeutung sich hinter dem Wort verstecken kann. Die Ironie ist gleichsam ein unermüdliches Training, um die Sprache zu einem völlig gefügigen Werkzeug des überlegenen Geistes zu machen. Die unmittelbarste Form dieser Willkür, die mit der Sprachform spielt, ist der Kalauer: «M. Raté ... Sa manière est tellement à lui, qu'on nomme ses couplets les Ratés» (V 156, ähnlich II 303, 304 Grimod — Grimaud bezw. grand-père-grammaire). Solche Witze liebte Rivarol in der Unterhaltung sehr, sie gehen in seinen Stil als gezierte Wortspielerei ein (adnominatio): «Les peuples aiment mieux les Déclarations que les déclamations» (Lesc. II 31 geändert in «un bien présent qu'un bonheur futur») — «à un certain âge on trouve dans la patience des ressouces que la jeunesse trouve dans ses passions» (Cant. 66). Es sind stets Antithesen, die durch den lautlichen Anklang überraschend wirken: s. Lesc. II 69 «ni attendre ni entendre, Lesc. II 75 pour te perdre, il n'est pas besoin de te prendre (im höchsten Pathos!), Lesc. II 109 s'égarer — s'écarterait, I 57 justesse — justice [206]), I 182 arrêter — avertir». Die Vollendung eines solchen Stilmittels ist erreicht, wenn es einen Gedanken unvergeßlich einprägt: «Il n'est rien de si absent que la présence d'esprit» (II 211). Der Reiz liegt gerade in der verblüffenden Aeußerlichkeit, mit der ein sprachlicher und ein gedanklicher Bezug sich verbinden. Ein ähnliches Stilmittel sei gleich erwähnt (Epanodos): «une dame ... qui s'est surtout distinguée par l'esprit de synonyme, qui n'est pas toujours le synonyme de l'esprit» (II 278). Diese witzige, aber auch ganz äußerliche Umkehrung wird von Rivarol ebenfalls verwandt, um philosophische Sentenzen zu prägen: «nous avons le sentiment des idées sans avoir l'idée du sentiment» (I 17), «l'existence du sentiment ne va pas sans le sentiment de l'existence» (I 48). Der Wechsel der Wortfolge verbirgt mit seiner scheinbaren Einfachheit den komplizierten Gedanken. Hiermit nähert sich Rivarol dem Verfahren, auf Synonyma eine Antithese aufzubauen. Faire des synonymes, eine der geistigen Zeitmoden [207]), besagt, sinnverwandte Wörter genau zu definieren. Rivarol aber liebt es besonders, den Bedeutungswandel des gleichen Wortes, etwa vom Singular in den Plural, auszuspielen. Hinter der geringfügigen äußeren Veränderung des Wortes soll der völlig neue Sinn überraschend hervortreten (II 104 les philosophes — la philosophie; connaître l'homme — connaître les hommes; Les honneurs iront sans l'honneur II 140).

Ueberall zeigt sich das gleiche lebhafte Vergnügen am sprachlichen Witz. Es ist eine ursprüngliche Begabung, die Rivarol in seiner Ironie zur fragwürdigen Meisterschaft ausgebildet hat: es bleibt nicht beim launigen Einfall, sondern die Geschicklichkeit, Form und Gehalt in eine widerspruchsvolle Beziehung zu setzen, wird die gewohnte Weise, zu spotten und Kritik zu üben. Damit erst wird die Sprache aller Unmittelbarkeit beraubt; nun dient sie einem boshaft nüchternen Geist als trügerische Maske. Obwohl Rivarols Ironie eine philosophische Grundlage hat, ist ihre Bedeutung doch vorwiegend sprachlicher Art: es ist eine intellektuelle Freude am doppeldeutigen Sagen. Die gröbste Form dieser Manier ist der einfache Widerspruch, das Lob etwa, das dem offenbar Schlechten gegeben wird: «on ne s'attend pas à ces coups de force, à ces traits sublimes de dialogue. Mais ces ressources sont familières à l'Auteur» (Mer-

cure, 30. 12. 1780, p. 177), das übertreibende und karikierende Beiwort: «le physicien très distingué» (II 213), «l'intrépide Parisien» (II 214), «l'honnête Orateur» (Journ. III 6), das im Oxymoron die ironische Absicht offenbart: «ces respectables mendiants» (II 297), «la gaité cynique» (II 291), «l'honnête obscurité» (II 292), «les tendres fureurs» (Lesc. II 235). «la douce violence» (V 8), «une familiarité noble» (V 62). Solche etwas billigen Wendungen kommen bei Rivarol häufig genug vor, zuweilen mit lakonischer Knappheit, oft auch das Schema reizlos wiederholend. Es erinnert daran, daß Rivarol manchmal ohne Umschweife mit kühler Unverschämtheit seine Meinung sagt, über den imbécile Regnaud (Journ. III no. 6), — il est bien triste d'être obligé de nommer de pareilles gens (Lesc. II 174), — oder Derbheiten nicht verachtet, wie die Anekdote von M. Anson und seinem Rabelais' würdigen Argument zeigt (Journ. III no. 6). Aber in der Regel ist Rivarols Ironie verschlagener. Man findet bei Le Breton Beispiele, wie im Gespräch seine zweideutigen Antworten den Partner verwirren, bis er den inneren Widerspruch erfaßt hat, den Rivarol mit unbegreiflicher Gewandtheit zu verbergen weiß. In seinen Pamphleten hat er alle Kunstgriffe, die in seinem großen Vorbild, den Lettres à un Provincial, zu lernen waren, virtuos benutzt: die scheinbar objektive Erzählung, die alle Schwächen des Gegenstandes erkennen läßt, die Erläuterung oder Berichtigung, die nur neue Vorwürfe macht, die Verteidigung, die bloßstellt, stets mit der wachen Bewußtheit, die in jedem Augenblick alle ihre Mittel völlig beherrscht. Der Almanach de nos Grands Hommes stellt schließlich eine große Intelligenzprobe dar, in der alle Formen des ironischen Lobes variiert werden — ein Ausglühen der Sprache in der Stichflamme der witzigen Bosheit, bis sie alle eigene Kraft verloren hat und nur noch der geistvollen Beziehung und Anspielung dient. Weiter läßt sich der Geist der gesellschaftlichen Anzüglichkeit nicht verselbständigen. Es gibt einige Aeußerungen Rivarols, aus denen hervorgeht, daß er wohl sah, wohin diese Aushöhlung der Sprache führte, vor allem jene erschreckende: «L esprit triomphera; la satire anéantira tout, et la probité en littérature ne sera plus distinguée de la sottise» (II 293). Frankreich, das Land, «où on se moque de tout» (II 290), feiert seine literarischen Saturnalien (V 35). Auch bei Rivarol ist der Witz nicht nur der Ausdruck einer geistigen Ueberlegenheit, sondern auch das Zeichen für einen bedrohten Seelenzustand. Es setzt eine eigenartige Spannkraft voraus, um aus dieser sprachlichen Auflösung sich zu einem gehobenen Stil aufschwingen zu können.

Mit dem Gesagten ist der Esprit Rivarols nur ganz ungenügend erfaßt. Seine bezwingendste Wirkung liegt in dem glücklichen Einfall, der besonderen Wendung, die von Mund zu Mund ging, oder der echten Komik, die er in seinen größeren Pamphleten walten läßt. Ihren Reiz kann man nur im eigenen Lesen verspüren. Für eine Untersuchung des Wortschatzes wäre gerade diese Seite der Rivarolschen Begabung sehr bedeutsam, da sie seiner Sprache eine Fülle von Gallizismen zugeführt hat, die unter d'Alemberts und Marmontels literarischer Herrschaft so selten werden [208]). Eine solche Statistik geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Es kam vielmehr darauf an, zu zeigen, welche Wirkung Rivarols Art der Ironie und des Witzes auf sein Sprachgefühl ausgeübt hat. Die wichtigste scheint

mir durch jene Linie abgehoben, die wir zu ziehen versuchten. Rivarol sieht scharf die Kluft zwischen Gedanke und Wort, um sie mit seinem hellen Verstand auszunützen und alle Formen der Parodie, des Witzes, der Ironie aus ihr aufsteigen zu lassen. Die Sprache wird vor allem in den logischen Beziehungen beweglich und zugleich prägnant. Was in den Notizen des Almanach ein selbstgenügsames Spielen ist, wird in der Kunstprosa zugleich störend und bildend die Form beeinflussen.

III.

Die Metapher.

«Inventer avec l'imagination de Rivarol», das bedeutet für den frühromantischen Chênedollé einen Höhepunkt sprachlicher, ja dichterischer Erfindungsgabe [209]). Es ist das schönste Zeugnis für jene Kraft der Phantasie, die in Rivarol dem sprühenden Geist die Waage hält. Sie ist wie dieser eine unmittelbare Anlage, die ihn für das dichterische Bild empfänglich macht und schöpferisch begabt. Es ist sehr ungerecht, wenn Le Breton Rivarols Bildersprache äußerlich und ausgeklügelt nennt [210]). Statt sie an Chateaubriands Dichtung zu messen, hätte er seinen Blick für ihre staunenswerte Eigenart schärfen sollen. In einer Zeit, in der Marmontel den «style imagé» verachtet, weil er den Anfangsstufen der Kultur entspreche, während die vollkommene Sprache abstrakt und geometrisch sei [211]), schreibt nicht ein Dichter, sondern ein Philosoph einen Stil, der an Bildern überreich ist. Aesthetisch ist es gewiß ein begrenztes Ideal, wie die kritischen Maßstäbe Rivarols zeigen werden, aber als philosophische Sprache stellt Rivarols Stil in seiner Zeit etwas völlig Vereinzeltes dar. Gerade weil er kein Dichter ist, bleibt Rivarol von jener Unzulänglichkeit frei, die etwa den poetischen Zielen Chênedollés anhaftet. Der Grundsatz «créer en peignant», nach dem sich die Generation Chateaubriands richtet, bleibt für das Dichterische unbefriedigend, aber führt in der philosophischen Prosa zu einer Verbindung von Gedanke und Bild, die unmittelbar an antikes Denken erinnert.

Freilich wird die sprachliche Gewalt nicht überall gleich sein. Ein religiös gestimmter Kritiker wie Guéneau de Mussy hat vermißt, daß die Bildlichkeit Rivarols von einem gleichmäßigen Gefühlsstrom getragen werde wie etwa bei Malebranche. «Il y avait plus de mouvement dans son imagination que dans son âme [212]). Ohne Zweifel liegt der Ursprung der Rivarolschen Bilderfülle in der rhetorischen Absicht, aber man wird fragen, ob sie wirklich nur eine äußerliche Wirkung erzielen will — «on le voit seulement tourmenté du besoin de faire de l'effet», sagt Mussy —, oder ob sie nicht auch in einer inneren Beziehung zum Gedanken steht. Wie in der Sprachphilosophie Rivarols das Wesen des Wortes verschieden tief erfaßt wird, bald als äußerliches Kostüm des Gedankens, bald als echte Schöpfung des Geistes, so finden sich in der Bildlichkeit Rivarols verschiedene Stufen der Gestaltung nebeneinander.

Die Gefahr der Rivarolschen Sprachbegabung liegt in ihrer Virtuosität. Sie wird durch seine ästhetische Reizbarkeit begünstigt, die schöne und bedeutende Bilder genießt, ohne nach dem Gehalt zu fragen. Ihn berührt eine wirksame Formulierung in der Rede eines politischen Gegners, etwa Dantons, genau so lebhaft, wie die Sprachschönheiten seiner Vorbilder (s. PBP 375). Aus diesem Drang der sprachlichen Phantasie lassen sich alle Verstöße gegen die Regeln des guten Stils erklären, die man Rivarol vorwirft. Seine Neigung zum Erhaben-Großartigen läßt ihn zuweilen entgleisen: Suran wählt einige Beispiele aus dem Discours de l'universalité...[213]); ähnlich blutrünstig ist folgendes: «Les autres ont péri d'un l'échafaud, et leurs cendres trempent dans les larmes et le sang d'un million de victimes» (I 306). Anläßlich der Danteübersetzung werden wir von diesem Hang zum Gewaltsamen und Maßlosen zu sprechen haben. Ein anderer Fehler, in den Rivarol leicht verfällt, ist, sein Bild aus dem Gedankengang herauszulösen und selbständig auszubilden: «(les nombres) forment dans l'édifice de l'esprit humain une échelle intérieure qui rampe et s'élève des fondements jusqu'au faîte, et conduit d'étage en étage, à toutes ses divisions: tandisque l'imagination, avec ses ailes, n'aurait fait que voltiger autour de l'édifice» (I 101). Hier gewinnt man den Eindruck, als habe die Anschaulichkeit des Gleichnisses Rivarol gänzlich den abstrakten Gedanken vergessen lassen. Umgekehrt können die Vergleiche derart in den Dienst einer gedanklichen Vorstellung treten, daß sie nicht mehr gesehen werden, sondern nur einzelne Nuancen beitragen. So entstehen uneinheitliche Bilder gewagtester Art: «Au lieu que deux milliards de Papier-Monnaie en Assignats, divisés depuis deux cent francs jusqu'à un louis, et même un demi-louis, se jettant dans tous les c a n a u x de la circulation, et se r a m i f i a n t à l'infini, offrent un l a b y r i n t h e immense, un heureux imbroglio, dans lequel l'opinion publique, toutes les fortunes, les débiteurs, les créaniciers, les spéculateurs et leurs victimes, enfin la France entière s'égareront à loisir, et, pendant que cette f u s é e se mêlera et se démêlera, l'Assemblée nationale protégée par le b r o u i l l a r d qu'elle aura formé sur nos têtes, aura le temps d'achever ses o p é r a t i o n s sur le Corps d'Etat, et d'abandonner son m a l a d e, expirant et défiguré, aux soins d'une autre Législature» (Journ. III no. 6). Statt eines Bildes hat Rivarol gleich eine ganze Reihe: dieselbe Vorstellung wird von allen Seiten zurückgespiegelt. Will er das Verhältnis von Erziehung und Leidenschaft veranschaulichen, so folgen aufeinander das Bild zweier Wettläufer, das eines Schiffes und des nötigen Ballastes, das einer Feder und ihres Gegengewichts, schließlich das eines kettentragenden Gefangenen (I 63). Solche Katachresen sind häufig.

Gewöhnlich läßt jedoch Rivarol seiner Phantasie keineswegs diese Freiheit. Sein Ziel ist nicht dichterisch. Die Eigenart seiner Bildersprache entsteht vielmehr überall dort, wo die Metapher in den Dienst des abstrakten Gedankens tritt. Am äußerlichsten ist die Form des rhetorischen Schmuckes. Das Bild fügt dem Gedanken nichts hinzu, sondern ist nur eine Weise, ihn kunstvoll darzubieten. Rivarol beherrscht alle Arten dieses hergebrachten Stilmittels, vom knappen Gleichnis bis zum ausgeführten Bild: «L'autorité royale, abandonnée de l'armée, annulée dans l'opinion publique, et heur-

tée par la masse d'une population énorme, s'est-elle brisée comme un verre» (Lesc. II 63) und «Le souffle de l'anarchie et les nuages élevés du sein de l'Assemblée nationale ont bien pu obscucir le trône pour quelques instants; mais cette nuit passagère va se dissiper; l'orage n'aura dispersé que les fanatiques du peuple et les esclavages de la cour, et el trône va briller sous un ciel plus pur, appuyé sur la liberté publique et revêtu d'une splendeur tranquille» (Lesc. II 90/91). Es ist stets eine sehr berechnete Kunst und die Erfindungsgabe Rivarols unerschöpflich. Konventionelle Bilder wie flambeau (Lesc. I 49), bouclier (Lesc. II 1, I 367), coursier (II 144), char (I 63, 369), vaisseau (I 232, 291, 334 ,Conseils III, IV, VI) finden sich wohl bei Rivarol, aber bei der Fülle seiner Gleichnisse selten genug. Vielmehr ist es ein immer neuer Reiz zu sehen, wie lebhaft und treffend Rivarols Phantasie arbeitet: sie verbindet sich ebenso gut mit dem Witz wie dem feierlichen Pathos. Epigrammatisch zugespitzte Gleichnisse hat Rivarol unzählige, etwa folgender Art: «Les rois de France guérissent leurs sujets de la roture à peu près comme des écrouelles, à condition qu'il en restera des traces» (Lesc. II 97), und zugleich Bilder von großer Kraft wie das für Montesquieus Geist: «son génie, qui touche à tout en même temps, ressemble à l'éclair qui se montre à la fois aux quatre points de l'horizon» (PBP 375) oder jenes andere für die Macht des Gedächtnisses: «les évènements paraissent au loin comme des phares placés sur les frontières de l'oublie» (I 88) oder für die Geschlechterfolge der Lebewesen: «ils boivent tour à tour dans la coupe de la vie» (I 266).

Mit dieser Begabung wäre Rivarol bereits ein glänzender Schriftsteller, aber die eigentliche Bedeutung seiner Manier liegt in einer viel innigeren Verbindung von Gedanke und Bild. Das Wesen abstrakter Ideen und Begriffe möchte Rivarol durch die Metapher anschaulich werden lassen. Freilich wird auch jetzt nicht immer das Gleichnis ein Mittel des lebendigen Denkens, sondern seine Phantasie verführt Rivarol recht oft zur Allegorie, die bestenfalls den Gedanken eindringlich prägt. Le Breton hat Recht, wenn er die personifizierten Leidenschaften oder Kräfte, die Rivarol zuweilen anführt, mit bemalten Gliedergruppen vergleicht [214]). Es ist eine Neigung seiner Phantasie, die sich schon im Druck seiner Schriften äußert: Rivarol liebt es, fast alle Abstrakta groß zu schreiben. Er umschreibt sie poetisch: «les vagues de l'imagination» (I 161), «les vapeurs de l'orgueil» (I 139), «les orages de la passion» (I 167), «l'hydre de l'giotage» (Lesc. II 6), die Embleme der Allegorie sind nicht fern. Man muß daran denken, daß auch unter den Papieren André Chéniers sich noch der Rat findet: «Personnifier avec des épithètes et des attributs neufs et convenables», worauf eine lange Liste folgt [A 215]). Rivarols Geistigkeit, die überall wirkende Kräfte annimmt, kommt dieser Neigung entgegen. Wenn er mehrmals mythische Bilder benutzt, so fast nie als konventionelles Gleichnis, wie Le Breton es darstellt [216]), sondern in dem Journal beabsichtigt er stets eine parodistische Wirkung (Lesc. II 4 Ixion, Lesc. II 51 Cadmus, Lesc. II 117 Curtius, Lesc. II 237 Janus, Lesc. II 325 La Fayette als Général Morphée, Journ. III no. 5 Hercule, Bacchus), in den philosophischen Schriften aber erfüllt er die mythischen Figuren mit einem neuen

gedanklichen Gehalt (I 64 Dédale, I 90 Saturne, I 161 Antée, I 258 Danaides, I 319 Destin, I 358 Minerva). Es ist eine Freude am philosophischen Symbol, der nichts Plattes anhaftet. Rivarols Phantasie ist nie nur sinnlich-anschaulich, sondern sie liebt das Bedeutungsvoll-Abstrakte: das beste Beispiel ist jene Allegorie der Revolution, die einem Rethel hätte Anregungen geben können. Die Personifizierung ist hier ausgeführt: «Sur le char est assise la Révolution, le soupçon en avant et la hache à la main» (I 370).

Die Allegorie ist keineswegs der Hauptstrom der Rivarolschen Bilderflut. Vielmehr wird gewöhnlich die Metapher ein unentbehrliches Werkzeug seiner philosophischen Methode. Im Discours préliminaire lassen sich meist Gedanke und Bild nicht mehr voneinander trennen, weil im Gleichnis oder Vergleich die eigentliche Erkenntnis zu finden ist. Die Hauptgruppen der Rivarolschen Metaphern — es sind nur ganz wenige — werden alle durch bestimmte Ideen seiner Philosophie gehaltvoll. Schon die Formen seines Denkens, besonders die Analogie, machten einen Hinweis auf seine Bildersprache nötig: ohne sie wäre Rivarols Analyse des Menschen undenkbar. Die Kraft, die ihn belebt, wird für Rivarol überhaupt nur deutlich, indem sie sich in unzähligen Metaphern mit Erscheinungen der sichtbaren Welt vergleicht. In jeder spricht sich jetzt eine Gesetzlichkeit aus, die den Menschen in das Universum einordnet. Alle Bilder, die Rivarol in seinem philosophischen Werk gebraucht, werden so in einer umfassenden Idee gesammelt: sie dienen alle dazu, die Beziehung zwischen dem belebten Mikrokosmos des Menschen und dem Makrokosmos des Universums in Erscheinung treten zu lassen[217]). Von diesem philosophischen Zentrum aus ist der kühne Metapherngebrauch in den anderen Schriften zu verstehen.

Das Prinzip sei an einigen Beispielen erläutert:

Die Gesetze, die im Universum wirken, finden sich in ähnlicher Weise im Menschen und seinen Schöpfungen. Diese Gleichsetzung gibt zu einer ganzen Reihe von Analogien Anlaß: der Körper ist ein Kosmos wie das All, im einen ist das Sentiment, im anderen die Natur das belebende Prinzip (I 102). Wie den Menschen Eigenliebe und Hingabe beherrschen, so folgen die Planeten den Gesetzen der Gravitation (II 160). Die Gesellschaft und der Staat sollten die Ordnung des Kosmos nachahmen (z. B. I 361). Das Balancement des pouvoirs beruht auf einer kosmischen Spekulation (Lesc. II 233). So ließen sich noch andere Beispiele finden. Selbst den Aufbau der Sprache hat Rivarol mit dem Kosmos verglichen, freilich macht er hier selbst Einschränkungen: «Si les voyelles et les consonnes s'attiraient en vertu de certaines lois comme les substances, le langage serait unique et fixe comme l'univers» (I 258). Man sieht, in dieser Idee liegt der Mittelpunkt aller Metaphern, die Rivarol der Mathematik, der Astronomie, der Mechanik entlehnt hat.

Das organische Leben liefert vor allem für zwei andere Gebiete Metaphern: für das geistige und politische Geschehen. Es ist aufs engste durch Rivarols Gesamtanschauung des Menschen bedingt, daß er es liebt, die Entstehung des Gedankens mit organischen Vorgängen gleichzusetzen: «Le sentiment est germe, l'intelligence est fruit» (I 217). Diese Analogie wird nun mannigfach variiert. Alle schöperischen Leistungen des Sentiment

vergleicht er mit Blüten und Früchten. Zahllos sind die Metaphern, in denen das geistige Leben als ein organischer Vorgang betrachtet wird. — Im Politischen ist es ebenfalls die grundlegende Analogie zum menschlichen Körper, die ihm erlaubt, sich organischer Metaphern zu bedienen.

Aber auch die politische Sphäre selbst kann zum Zentrum eines Metaphernbereiches werden. Die Art ihres Aufbaues wiederholt sich in der Seele, der Sprache, der Kunst. Das Sentiment ist im Menschen souverän (I 51), aber seine Leidenschaften würden despotisch wirken, wenn nicht Ideen als «pouvoirs intermédiaires» aufträten (I 62). Dieser Vergleich des Seelenlebens mit Regierungsgeschäften ist nun vielseitig brauchbar und kann den Stil mit seinen Metaphern durchdringen. — Eine analoge Herrschaftsordnung wie im Staat herrscht in Sprache und Kunst. Hier wie dort hat das Volk nicht die Souveränität. «Les grands écrivains sont les vrais souverains conservateurs du langage» (I XXXVIII). Diese Entsprechung gibt Rivarol einen Schatz von Vergleichen, mit denen er etwa die Autorität der Akademie verteidigt (z. B. PBP 188f). — Auch den Aufbau der Sprache selbst hat er häufig mit dem der Gesellschaft verglichen. Die Metaphern, mit denen er das Sprachleben verdeutlicht und die häufig aus den Gesellschaftswissenschaften stammen, beziehen sich alle auf diese grundsätzliche Analogie.

Natürlich darf man nicht annehmen, Rivarol habe seine Stilmittel aus einer philosophischen Ueberlegung abgeleitet. Vielmehr stehen am Ursprung seines persönlichen Stils gewiß sprachliches Talent und literarischer Ehrgeiz. Es war die überlegene Begabung eines jungen Könners, die mit den gewagten Metaphern des Discours sur l'universalité de la langue française die Aufmerksamkeit erregen wollte. Man muß sich die literarische Situation vergegenwärtigen, um den Grad ihrer Kühnheit abschätzen zu können. Die französische Prosa befand sich Ende des Jahrhunderts in einer kritischen Lage. Es wollte ihr nicht gelingen, den neuen Reichtum an Worten, den die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften und der Aufschwung der technischen Gewerbe der Literatur zugeführt hatten, künsterisch zu bewältigen. Weder die „Puristen" noch die „Neologen" hatten eine hinreichend lebendige Anschauung von der Sprache, um diesen Prozeß zu beschleunigen. Gerade die Lehre von der Metapher ist hierfür der geeignetste Maßstab. Die einen hielten sich ängstlich und pedantisch an das Vorbild des klassischen Jahrhunderts[218]), die anderen waren nur bereit, die Sprache durch rational einsichtige, analogische Neuschöpfungen zu bereichern, nicht aber der Phantasie und ihrer sprachschöpferischen Kraft den Weg freizugeben[219]). In der Hand der Tagesschriftsteller gewinnt so die französische Prosa oft einen wahrhaft barbarischen Anstrich, reich an Neologismen und arm an wirklichem Sprachgefühl[220]). Das einzige bedeutende Talent, das den Kreis konventioneller Bilder durchbricht, ist Rousseau[221]). Jetzt leuchtet ein, welche Bedeutung es hat, daß Rivarol ihn unter seine Vorbilder aufnimmt. Rousseau ist es, der ihn in seinem Wortschatz und der Kühnheit neuartiger Metaphern über Buffon hinausgehen heißt. Auf seinen Spuren findet er jene Fülle an Vergleichen, die der Wissenschaft, den Gewerben entlehnt sind[222]). «Rivarol mêle

aux métaphores scientifiques et artistiques des figures prises aux métiers, au commerce, le court recueil de ses oeuvres est le repertoire le plus complet des richesses que le vocabulaire technique a données à la langue morale et littéraire»[223]). Sicher hat Le Breton recht, der auf die Frage, wo Riverol seine meisten Metaphern gefunden habe, antwortet: «dans sa mémoire d'homme instruit plus que dans l'observation personnelle et directe du monde sensible»[224]), aber es ist verständnislos, Rivarol hieraus einen Vorwurf machen zu wollen. Hier heißt es, sich vielmehr daran zu erinnern, welchem Ziel Rivarol seine Gleichnisse und Metaphern dienstbar gemacht hat. Eine Phantasie benutzt sie, die in seltenem Maße vom Geist durchdrungen ist. Wohl ist es echte lebhafte Einbildungskraft, aber sie hat ihre Lust daran, das Abstrakte zu versinnlichen. Darum ist es so wichtig, welchem Gegenstand sie sich zuwendet. Stets läßt sich zeigen, wie in allen Metapherngruppen das Bild preziös und gehaltlos wirkt, wenn es nur als rhetorischer Schmuck dienen kann, dagegen seine wahre Kraft entfaltet, sobald es sich mit dem philosophischen Gedanken verbindet. Die Einheit der wirkenden Natur, die in der philosophischen Betrachtung durch die Norm der Vernunft allzu leicht in abstrakte Formeln gezwängt wird, tritt in den Metaphern mit erstaunlicher Kühnheit des Denkens in Erscheinung. Fast immer zeigen sie, wie das Geistigste sich im Körperlichen wiederfindet. Das gleiche Gesetz bindet alle Bereiche. Nirgends tritt die Verwandtschaft des Rivarolschen Denkens mit griechischer Naturphilosophie so deutlich hervor. Im einzelnen Gleichnis erreicht es zuweilen die Kraft vorsokratischer Fragmente, meist läßt die kunstvolle Periode jedoch an die lateinische Prosa denken, in der uns so vieles der griechischen Denker überliefert ist, an die Schriften Ciceros und Senecas[225]).

IV.

Die Periode.

Das endgültige Gepräge empfängt Rivarols Stil durch die Form seiner Periode. Es ist charakteristisch für die zweite Jahrhunderthälfte, daß man der geistreichen Tonart Montesquieus und Voltaires müde wird: «On désire une phrase moins leste et plus étoffée, une harmonie plus grave et plus large, et autre chose que le perpétuel accompagnement de malice et de persiflage»[226]). Wieder sind es Buffon und Rousseau, die den «style coupé» vermeiden und mit ihrer Sprache das Bedürfnis nach einem weiter gespannten poetischen oder rhetorischen Prosarhythmus stillen[227]). Von beiden hat Rivarol gelernt. Seine Manier, die Glieder einer Periode zu verknüpfen, ist so aufdringlich, daß jeder Satz den Autor erkennen läßt. Die treffende Geistesschärfe seines Witzes und die lebendige Bilderfreude seiner Phantasie verbinden sich in ihr zu einem Ganzen, das von unverwechselbarer Eigenart ist.

Wieder ist es so, daß seine Kunst sich leicht vom Gegenstande ablöst. Die Pamphlete sind mit derselben Sorgfalt geschrieben wie der Dis-

cours préliminaire, ja sie sind vollendeter: eine Broschüre von wenigen Seiten wie die von 1792: Vie politique de M. de la Fayette, ist vielleicht das Stück Prosa, in dem alle Stileigentümlichkeiten Rivarols am reinsten sich darbieten. Ihr Inhalt ist völlig gleichgültig. Die zwei Anfangssätze genügen, um jeden die Kennzeichen dieser Manier zu lehren.

«La Fortune, dont les jeux sont quelquefois d'éclatantes justices, vient de nous livrer le général de La Fayette. Ne pouvant nous étonner par un grand homme, elle a voulu nous étonner par un grand évènement; elle a voulu que le chef des démocrates se réfugiât parmi les aristocrates; que l'apôtre de l'insurrection ne se sauvât qu'à peine des poignards du peuple, et que l'homme de la constitution ne se dérobât aux échafauds de la liberté que pour tomber sous le glaive des lois» (V 307).

Als Einleitung steht eine ruhig berichtete Tatsache, verbunden mit einer Sentenz. In dieser steckt die erste Antithese, durch die Alliteration hervorgehoben. Sie dient der ersten rhetorischen Periode als Sprungbrett, die eine genau berechnete Figur vollführt. Erstes Glied: eine Antithese, die mit dem Partizipium an den ersten Satz anknüpft. Sie ist ganz symmetrisch gebaut. Es folgen drei Antithesen von wachsender Länge. Die Form des Widerspruchs ist sorgsam variiert. Ueberall stehen poetische Umschreibungen. Der Reiz des Ganzen liegt in der Ordnung der logischen Beziehungen, die eine mathematische Durchsichtigkeit haben.

Dieselben Mittel hat Rivarol immer wieder angewandt. Mit ihnen formt er auch die wichtigsten Abschnitte seines philosophischen Buches. So entstehen kurze Prosastücke, in denen jeweils eine Idee ihre Darstellung findet. In der gleichen Weise pflegt Buffon in der «Histoire naturelle» seine universalen Einsichten darzubieten: er ist Rivarols unmittelbares Vorbild [228]). Die Gedankenführung ist auch in diesen einheitlich gestalteten Abschnitten nicht logisch-deduktiv, vielmehr wirkt jede Idee als Kristallisationspunkt um den von allen Seiten Elemente des Rivarolschen Denkens zusammenschießen. Der Aufbau dieser Gebilde wird durch die Regeln seiner Periode bestimmt [229]). Dabei liebt er es, den Wert seiner rhetorischen Formung mit koketter Bescheidenheit herabzusetzen, er spricht von: «faible esquisse» (I 46), «rapide coup d'oeil» (I 178), in Wahrheit kennzeichnet sie jene Abschnitte, nach denen er beurteilt sein wollte.

Die rhythmische Kurve sehr vieler Rivarolscher Sätze wird dadurch bestimmt, daß der Anfang mit einer Abfolge von Appositionen oder Partizipien eine Spannung erzeugt, die der Hauptsatz auflöst [230]). «Source de l'existence, maître de la durée, dominateur de l'espace et du mouvement dont il est le grand dispensateur; en un mot, volonté première et sentiment universel, nous le composons de tout ce que nous sommes» (I 74 Dieu, ähnlich I 47, 64, 72, 112, 177, 257, 306, 378). Die Vielzahl kurzer Glieder ist das Bezeichnendste all dieser Sätze, sehr häufig wird dann mit einem dis-je der Faden wieder aufgenommen (z. B. Lesc. II 9, 39, 64, 71, 102, 175; I 196, 204, 302, 351, 366, 368) [231]). Das Ueberraschende aber liegt in der zahlenmäßigen Regelmäßigkeit, mit der sie angeordnet sind.

Die Zwei- und Dreizahl regiert den Rivarolschen Satz[232]). Besonders die Gliederung in Dreiergruppen kehrt in unwahrscheinlicher Häufung wieder: die Zahl der Absätze wie der Adjektive wird von ihr bestimmt. Einmal aufmerksam geworden, findet man Hunderte von Beispielen. Der Typus sei durch drei erläutert: I 301 «Annuler les différences, c'est confusion; déplacer les vérités, c'est erreur; changer l'ordre, c'est désordre. La vraie philosophie est d'être astronome en astronomie, chimiste en chimie, et politique dans la politique»; I 373 «Philosophie moderne, où nous as-tu conduits, et à qui nous as-tu livrés! Sont-ce là tes saturnales, tes triomphes et tes orgies! ... sombre nuit, descendue au nom de la lumière! vaste tyrannie, au nom de la liberté! profond délire, au nom de la raison! sanglants outrages, insultes recherchées, affronts inhumains, on ne saurait vous peindre trop fidèlement pour être utile, ni trop vous atténuer pour être cru!»; I 182 «Le sentiment, dans les bêtes, étant donc, par sa nature, attentif a beaucoup moins d'objets, soumis à moins d'inquiétudes, du curiosités et d'ambitions de toute espèce, il en résulte que leur imagination se peuple de moins d'images, que leur jugement compare moins de choses, et que leur mémoire se charge de moins de souvenirs. La pensée est donc chez eux fondée sur moins de bases». Diese symmetrische Anordnung verleiht dem Stil eine eigentümliche mathematische Klarheit, die noch wirksamer wird, wenn sie auf einer Dreigliederung der Sache beruht. Sie entspricht einem Bedürfnis des Rivarolschen Geistes.

Der geistige Reiz dieses Stils liegt in dem Reichtum an Beziehungen. Die Antithese und mit ihr verbunden der Parallelismus des Satzbaus sind die Hauptmittel der Darstellung. Beispiele sind unnötig, sie finden sich auf jeder Seite von Rivarols Schriften. Zuweilen erhält der Satz dadurch etwas Mechanisches: «Tous les hommes, sans exception présentent deux aspects; l'un par lequel ils ressemblent, et l'autre par lequel ils diffèrent. Or, c'est ce que les hommes ont de commun entre eux qui est important; ce qu'ils ont de différent est peu de chose; car ils ont en commun le miracle de la viete de la pensée, et ils ne diffèrent que par des nuances très fines d'organisation et d'éducation» (II 260). Meist jedoch sind die Antithesen aufs äußerste zugespitzt. Hier blitzt derselbe Geist, der in Rivarols Ironie stets gegenwärtig ist. Es führt zu eigenartigen Rechenexempeln. Rivarol liebt z. B. den Chiasmus[233]). Wenn er im Almanach zwei Sätze beginnt: «M. Daquin de Château-Leon a-t-il ...? Le Mercure ne met-il pas ...?», so fährt er fort: «Et si M. Panckoucke (der Besitzer des Mercure) et M. Daquin ...» Diese Umkehr der Reihenfolge wendet er nun gern in der Antithese an: «la certitude et le mystère sont pour le sentiment; la clarté et l'incertitude pour le raisonnement» (I 53; ähnlich I 95 heures, toises — pieds, minutes; I 105 savant, poète — talent, esprit; I 317 unité, fixité — innovation, diversité; I 357 bon, mauvais — convertir, pervertir; II 219 amants, voleurs — trésors, filles). Selbst auf drei Glieder wendet er dieses Verfahren an: ... le sentiment, né vague, obscur et pauvre, s'est enrichi, s' est éclairé, s'est fixé et il s'est enfin rendu maître de ses mouvements par la pensée, et de la pensée par la parole» (I 31).

Den Abschluß des letzten Beispiels bildet eine anderes der berechneten

Kunstmittel Rivarols, die gradatio. Er benutzt diese Figur, um die Verkettung der Dinge eindringlich zu zeigen. «Le sentiment a besoin du corps pour avoir des sensations, des sensations pour avoir des idées, et des idées pour avoir de l'esprit» (I 215) oder: «Il est triste d'avoir un grand nom et de manquer de fortune; d'avoir une grande fortune et de manquer de naissance; d'avoir de la naissance et de la fortune, et de manquer d'esprit; d'avoir de l'esprit et de manquer de considération...» (I 285f; s. a. I 28, 88, 166, 199, 255, 258, 267, 280) [234]).

Auch die Proportionen, von denen wir im vorigen Kapitel sprachen, verraten den gleichen mathematischen Geist. Verbunden mit der lebhaftesten Phantasie hat er einen Stil entstehen lassen, der vielleicht kein harmonisches Ganzes zu bilden vermag, aber der einen unvergeßlichen geistigen Eindruck vermittelt. Diese Wirkung beruht nicht auf der Virtuosität Rivarols, sondern auf der unauflöslichen Einheit eines philosophischen Gehalts und seiner sprachlichen Form. An den Höhepunkten des «Discours préliminaire» verspürt jeder Leser in der Sprache das Wehen des gleichen Geistes, der Rivarols Naturphilosophie in jedem Gedanken belebt. Es ist die letzte schöpferische Synthese, zu der sich die philosophische Kultur des 18. Jahrhunderts in Frankreich erhoben hat, eine Spätblüte, einzigartig in ihrer Zeit. Rivarol war sich dieser innigen Einheit, die Gedanke und Sprache in seinem Philosophieren eingegangen waren, wohl bewußt:

«Pourquoi prononcer entre le goût et la science, entre le jugement et l'imagination, un divorce que ne connaît pas la nature? N'a-t-elle pas marié le calcul et le mécanisme à la fraîcheur et au coloris des surfaces, et ne cache-t-elle pas le squelette humain sous la noblesse élastique des chairs, et sous le duvet et l'éclat du teint? Sa voix, juste et sonore, nous appèle également aux hautes sciences et aux beaux-arts. Peut-on la peindre sans l'étudier et la peindre sans l'imiter? Apprenons d'elle, qu'instruire et plaire sont inséparables» (I 105).

Kapitel IV.

Mensch und Universum.

I.

Die Idee des „Sentiment" als Mittelpunkt einer Anthropologie.

Im Zentrum der Rivarolschen Gedankenwelt steht eine einheitliche und universale Anschauung des Menschen und seiner Stellung im Kosmos, und hierin liegt ihre Bedeutung. Ob er über die französische Sprache nachdenkt, ob er zum politischen Geschehen Stellung nimmt, ob er literarische Kritiken und Satiren schreibt, stets werden seine Urteile von einer bestimmten Gesamtauffassung des Menschen getragen, sein Geist, so sprunghaft und unsystematisch er sich ausdrückt, hat gedanklich das Bedürfnis nach Einheit und Zusammenhang. Er verlangt nach einer philosophischen Besinnung auf das Wesen des Menschen, die geeignet sei, Sprache und Politik systematisch zu begründen. Diese innere Einheit seines Denkens hat Rivarol hervorgehoben, indem er es von dem Voltaires distanziert. Voltaires eigentümliches Pathos des völligen Nichtwissens[235]) erscheint ihm beschränkt: «il donne ses «ignorances» pour celles du genre humain» (I 262 A). Nie wird es bei dieser Haltung möglich sein, einen geistigen Kosmos auszubilden, der sich aus einsichtigen Phänomenen und Prinzipien errichtet, — hierin sieht aber Rivarol die eigentliche Aufgabe des Erkennens. Was er Voltaire vorwirft, zielt daher stets auf den Mangel eines einheitlichen Weltbildes: «Il faut être bien médiocre soi-même pour s'imaginer qu'il n'y a rien au delà de la pensée de Voltaire. Rien de plus incomplet que cette pensée: elle est vaine, superficielle, moqueuse, dissolvante, essentiellement propre à détruire, et voilà tout. Du reste, il n'y a ni profondeur, ni élévation, ni unité, ni avenir, rien de ce qui fonde et systématise» (Chênedollé, PBP 373f). Besonders die beiden letzten Punkte muß man beachten, um Rivarols eigene Absichten recht zu verstehen. Wenn er hier von Systematik spricht, so fordert er damit keine logische und methodische Geschlossenheit, sondern tektonische Einheitlichkeit der Gedanken. In seinem Denken ist ein künstlerischer Wille wirksam. Gliederung und Geschlossenheit des Aufbaus werden erstrebt. Die Prinzipien in ihrer Einfachheit sollen die Grundlagen eines Gedankengebäudes abgeben, die Ideen sich zu einem organischen Ganzen zusammenschließen:

ein «Corps de doctrine» ist das Ziel. So ist Rivarols Absicht bei seiner Betrachtung des Menschen nicht die des Moralisten, sondern eine echt metaphysische: er möchte die Stellung des Menschen im Universum bestimmen und seine Erscheinungsformen aus der Organisation seiner Natur erklären.

Nicht zufällig ist sein Ausgangspunkt die französische Sprache. Vielmehr ist seine Ueberzeugung, daß sich in ihr das Wesen des Menschen offenbare, und wir werden sehen, wie der Gedankengang immer wieder auf das Sprachproblem zurückführt. Das „Geheimnis" der Sprache ist Anfang und Ende seiner Analyse des Menschen. Schon im Discours sur l'universalité hatte Rivarol die Beziehung zwischen Wesensart und Sprache des Menschen untersucht: um den individuellen Geist der Nationalsprachen zu verstehen, wies er dort auf die enge Verknüpfung von Gedanke und Wort hin. Die schöpferische Natur des Menschen, die Gedanke wie Wort hervorbringt, nannte er «sensation et raisonnement» (Lesc. I 17). Ungeschickt übernahm er die Begriffe Lockes, obwohl mit ihnen die Natur der Sprache, wie er sie darstellte, nicht mehr zu erklären war. Jetzt, bei den Vorarbeiten zu einem neuen Wörterbuch der französischen Sprache, treibt es ihn wieder an, den Ursprung der Sprache in der menschlichen Natur aufzudecken. Wie Locke, so führt er aus, bei seiner Untersuchung des menschlichen Erkennens dahin geführt worden sei, die Sprache zu betrachten [236]), so habe er eingesehen, daß ohne Einsicht in den Ursprung und die Natur unserer Ideen keine Sprachstudien zu treiben seien. «Mais l'entendement humain et ses opérations ne sont pas, comme la figure de l'homme et des animaux ou comme la terre et le ciel, un spectacle éclatant et familier, ouvert à tous les yeux. Il fallait donc avant d'arriver à la parole, interroger et connaître l'invisible et mystérieux inventeur de cette peinture sans couleurs, de cette musique sans accords, en un mot, de cette algèbre qu'on appelle „langage"» (Disc. prél. ed. 1800, p. 2; ed. 1808 gestrichen). Der „unsichtbare und geheimnisvolle Erfinder", von dem er hier spricht, ist das Sentiment. Rivarol unternimmt es, eine Gesamtanschauung des Menschen auf dem Gefühl aufzubauen. Hier liegt seine philosophische Originalität.

Um den Sinngehalt dieses Begriffes zu überschauen, gilt es, sich zu vergewissern, in welcher Absicht Rivarol die Frage nach dem Wesen des Menschen stellt. Wollte er eine wissenschaftliche Theorie des Seelenlebens geben, wie Condillac sie in Frankreich verbreitet hatte? Letzten Endes nicht. In der philosophischen Absicht kann man ihn nur Pascal gegenüberstellen, wie er es auch selbst gefühlt hat [237]). So sehr er der Natur nach von ihm verschieden ist, hat er dennoch ein tiefes Interesse an dem gedanklichen Vorgehen Pascals: man kann sagen, daß Rivarols ganze Philosophie als ein Gegenwurf zu dem Menschenbild der «Pensées» entsteht [238]). Was beide verbindet ist der Antrieb ihres Denkens: beide haben ein Ungenügen an jeder Art System der Welterklärung, beide möchten vielmehr die Situation des Menschen in der Welt beschreiben, um sich selbst zu verstehen. Dies ist der innerste Kern der Rivarolschen Aussagen über das Sentiment, um den sich die anderen Schichten seines

Denkens lagern. Wie Pascal eine Erfahrung des Herzens (coeur) dem Verstand (raison) gegenüberstellt, die er auch direkt sentiment oder instinct nennt[239]), so ist für Rivarol «sentiment» der tiefste Grund der Selbstkenntnis. Aber während für Pascal die Geschichte der Seele jetzt erst beginnt, um den christlichen Glaubensweg zurückzulegen, folgt bei Rivarol auf diese Erkenntnis des Sentiment als des Seelengrundes keine religiöse Entwicklung, sondern eine naturphilosophische Spekulation. Das Sentiment im Menschen wird die Auswirkung einer kosmischen Kraft: in dieser Bedeutung birgt der Begriff für Rivarol seine eigentliche Tiefe. Schon weiter verdinglicht, versteht er unter Sentiment das Prinzip alles organischen Lebens, in ähnlicher Weise, wie Buffon das Wort gebraucht[240]). Noch weiter spezialisiert, bedeutet Sentiment das nervöse Zentrum des Menschen. Sentiment setzt Rivarol jetzt mit sensibilité gleich: «considéré comme faculté générale, le sentiment s'appelle sensibilité» (I 5). Es ist etwa die Bedeutung, mit der Bonnet im Essai analytique von sentiment spricht[241]). Sie umfaßt auch die einzelne Sinnesempfindung, die sensation Condillacs, auch sie kann sentiment genannt werden[242]). Schließlich bezeichnet der Sprachgebrauch alle geistig-seelischen Gefühle als «sentiments». Diese Bedeutung hatte durch Rousseau ihre besondere Tiefe erhalten. Auch sie nimmt Rivarol auf (etwa I 267). Diese 5 Begriffe von sentiment, wie sie Selbstreflexion, Metaphysik, Biologie, Psychologie und Ethik liefern, vereinigt Rivarol zur Geschichte des Menschen. «Quoique j'aie personnifié le sentiment, c'est l'homme seul que j'ai prétendu peindre. Qu'on le considère comme une enveloppe animée ou comme une âme enveloppée, je dis nettement que je ne reconnais de personne dans l'homme, que l'homme même» (I 379).

II.

Die Einheit des Menschen.

Die Ueberzeugung von der Einheit des Menschen bildet die Grundlage zu Rivarols Anthropologie. Er gelangt zu ihr nicht durch Spekulationen über die Begriffe der Philosophie wie âme — corps, esprit — matière, noch durch naturwissenschaftliche Analogien zu anderen Organismen, sondern durch unmittelbare Erfahrung. Hier wie überall bildet «expérience» den Ausgangspunkt des Rivarolschen Denkens[243]). Das Erlebnis der personalen Einheit befestigt in Rivarol unumstößlich die Ansicht, der Mensch sei als ein einheitlich organisiertes Ganzes zu betrachten, das eine einzige Kraft belebe, das Sentiment. Im Ich fühlt der Mensch Körper und Seele unlöslich zur Einheit der Person verbunden (I 15). «Un homme qui dit ‚moi', dit plus que celui qui dit ‚mon âme'» (P. inéd. p. 105[244]). Zugleich offenbart sich ihm das Gefühl, das allen Erfahrungen, sowohl denen des Körpers, wie denen der Seele zugrunde liegt: «Ce n'est point l'âme, ce n'est point le corps, c'est l'homme qui sent» (I 14). Im Gefühl stößt der Mensch an die Grenze seiner Selbstkenntnis: welche Macht in ihm sich fühlt und Ich nennt, ist ihm unmöglich zu erkennen. Rivarol hat im-

mer wieder auf die Verborgenheit dieses geheimnisvollen Wesens (être mystérieux, I 221) hingewiesen: «on ignore à jamais son époque, sa source et sa nature: elles se perdent dans l'intime union de l'âme et du corps, c'est-à-dire, dans la nature intime de l'homme» (I 11). Die letzte Aussage, die über die Natur des Gefühls zu machen ist, lautet: «il date de l'organisation» (I 9). Hier ist der Schritt getan, der für Rivarol den Lauf der ganzen Untersuchung bestimmt: das sensitive Vermögen (sensiblité) ist nichts anderes als das belebende Prinzip alles Organischen, das sich im Menschen zur Bewußtheit des Selbstgefühls erhebt. Das Sentiment wird aus einem Zustand des Menschen zu einer wirkenden Kraft, deren Taten und Leiden, deren Geschichte (histoire I 221) es zu beschreiben gilt.

Das erste Kapitel seines Discours dient Rivarol dazu, den rechten Ansatz für eine Analyse des Menschen zu gewinnen. Mit vollem Bewußtsein bestimmt er das Verhältnis seiner Anschauung zu denen seiner Vorgänger. Die Grundfrage, um die es Rivarol bei seinem historischen Rückblick zu tun ist (I 14ff), lautet: wie ist philosophisch eine geschlossene Anschauung des Menschen möglich, die auf der lebendigen Erfahrung seiner Einheit aufbaut? Unannehmbar sind alle Systeme, die im Menschen zwei sich widerstreitende Prinzipien erkennen. Rivarols Kritik richtet sich vor allem gegen einen Seelenbegriff, der mit den Erfahrungen des Menschen nicht zu vereinbaren ist. Der Gegner ist weniger Descartes als Buffon. Descartes' Psychologie, wie sie in den Passions de l'Ame (1649) sich findet, ist Rivarol keiner Widerlegung mehr würdig: der Grundsatz der stets denkenden Seele hat für den Locke-Leser jeden Sinn verloren. Die Entfernung ist so groß, daß es Rivarol schon wieder möglich ist, die Einheit dieses Bildes einzusehen: der reinen Geistigkeit der Seele entspricht die mechanische Auffassung des tierischen Organismus. «L'opinion de Descartes est une flatterie pour l'homme» (I 190). Dagegen ist die gleiche Zweiteilung bei Buffon völlig unverständlich. In der Einleitung zur Geschichte des Menschen[245]) spricht Buffon vom Tier als einem Automaten, obwohl er den Zusammenhang von Organismus und Gefühl kennt. Aber er beschreibt das Wirken des «sens intérieur matériel» als einen völlig geschlossenen notwendigen Ablauf, der von der Einwirkung der Gegenstände bis zur Bewegung führt[246]). Ganz unabhängig von ihm besitzt der Mensch, und nur er, eine spirituelle Seele, deren Zweck allein die Kontemplation und das Wissen ist[247]). Alles, was die Seele beeinflussen möchte, die Leidenschaften etwa, gehört dem materiellen Prinzip an[248]). Das menschenwürdige Leben besteht in der möglichst großen Selbstbeherrschung: «ce n'est ni la douleur du corps, ni les maladies, ni la mort, mais l'agitation de l'âme, les passions et l'ennui qui sont à redouter»[249]) Die Lösung der Widersprüche, auf die eine solche Theorie ständig führt, versucht Buffon nicht: «sa philosophie équivoque convenait de l'âme avec la Sorbonne, et de la matière avec ses amis», sagt Rivarol (I 190). Ihn muß diese Darstellung aufs äußerste reizen, da sie in allem den Anforderungen seines Geistes widerspricht. Zwischen den Beobachtungen des Tierlebens, der materiellen Theorie des Sentiment und der Auffassung des Menschen klaffen überall Lücken: nur die Blindheit gegenüber der wahren Natur des Sentiment ist an diesem Mangel an Proportion schuld: «une

calomnie, un attentat contre le sentiment» nennt Rivarol die Ansichten Buffons (I 190). Nie sind durch eine solche scharfe Trennung von «sentiment» und Seele das Ichgefühl des Menschen und sein Handeln zu erklären. Die Seele im Gegensatz zum Körper darf nur der Name gewisser Fähigkeiten sein, die aber einem übergeordneten einheitlichen Prinzip angehören müssen. Ist dies die Sensation Condillacs? Rivarol antwortet unzweideutig: nein. Auch ihr haftet der Mangel einer unzulänglichen Klärung des Seelenbegriffes an. Rivarol hat diesen Zusammenhang zwar nie erwähnt, aber er liegt den Widersprüchen zugrunde, die er bei Condillac nachweist. Rivarols Kritik geht von einer Aussage Condillacs über das Sentiment aus[250]): Es sei falsch, wenn Condillac meine, der Mensch würde beim bloßen Gefühl stehen bleiben, wenn er an seinen Sinnesempfindungen (sensations) kein Interesse nähme. Unmöglich kann man ein ganz interesseloses Vermögen «sentiment» nennen. In dieser Form ist Rivarols Vorwurf nicht ganz berechtigt, und doch trifft er schlagend den Grundmangel der Condillacschen Psychologie. Rivarol läßt außer Acht, daß Sentiment bei Condillac nur einen Zustand der Seele bezeichnet, und nicht das belebende Prinzip. Vielmehr ist bei Condillac die Seele die Substanz, die als geistige Einheit im Körper wirkt. Zuweilen scheint es, als nähere er sich Rivarols Auffassung: «l'âme ne juge et ne raisonne, que parce qu'elle a des sensations. La faculté de sentir est donc la propriété qui la distingue; et toutes ses opérations ne sont que des différentes manières de sentir»[251]). Aber die schematische Trennung von Seele und Sinnesempfindung zerstört jede lebendige Erkenntnis. Obwohl er immer wieder sagt: «c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes»[252]), so zerstört der Nachsatz schon wieder diesen Eindruck der Aktivität: «et c'est des sensations qui la modifient qu'elle tire toutes ses connoissances et toutes ses facultés[253]). Da über die Seele gar keine Aussagen gemacht werden können und sie nicht aktiv in den Sinnen tätig ist, sondern immer wieder durch eine schematische Abstraktion von ihnen gesondert wird, so werden die Sinneswahrnehmungen zu völlig unverständlichen Vorgängen. Diese Verkennung des lebendigen Vollzugs möchte Rivarol in seiner Kritik Condillacs treffen. Im Gegensatz zu diesem qualitätslosen schemenhaften Seelenbegriff entwickelt er seine Auffassung des Sentiment. In drei Punkten unterscheidet er sich vor allem von Condillac: 1. Seine Philosophie möchte das Seelenleben des konkreten Menschen verstehen. Darum verzichtet er von vornherein auf die Abstraktion Condillacs und seine Fiktion, einer Statue nacheinander Sinne zu verleihen. Von der Beobachtung der Einzelsinne möchte er zur Ganzheit der menschlichen Organisation führen, die allein auch die Funktion der einzelnen Sinne erklären wird: «il n'est pas encore sorti une seule observation neuve de l'institut des sourds et muets» (I 209); 2. Im Unterschied von der ‚Seele' Condillacs ist das Sentiment wirkend. Die Art, wie Condillac die Wirklichkeit leugnet, durchschaut Rivarol. Am widerspruchsvollsten ist Condillacs Ableitung der Aufmerksamkeit (attention): «une sensation est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres»[254]). Hier ist die Unzulänglichkeit des Condillacschen Begriffes «sensation» unmittelbar deutlich. Der Fehler besteht darin, daß die Existenz einer

Kraft verschwiegen wird, die sich in jeder Seelenregung offenbart: «s'il a savamment disséqué les sensations, il a trop glissé sur le sentiment qui les précède et qui les éprouve» (I 35). Rivarol hat den Unterschied der Auffassung vor allem durch einen Gedankengang hervorgehoben, auf den er großen Wert legt: das Sentiment existiert bereits im Menschen vor jeder Sinneswahrnehmung und wird nicht erst durch diese in Bewegung gesetzt (I 17). Dieses «Sentiment pur» ist zwar ohne deutliches Bewußtsein, aber doch annähernd vorzustellen: beim Erwachen aus Schlaf und Betäubung, in leerem Dahindämmern, in manchen Stimmungen, in unwillkürlichen Bewegungen erfährt der Mensch seine Existenz (I 48ff). 3. Die Auffassung, als sei bei den organisierten Wesen eine stets gleiche Substanz von einer verschieden gestalteten körperlichen Organisation zu scheiden, bekämpft Rivarol aufs entschiedenste. Am konsequentesten hatte Helvétius diese Anschauung vertreten: statt durch eine qualitative Stufung des inneren Vermögens erklärte er alle Unterschiede aus den Verschiedenheiten der körperlichen Konstitution, aus dem verschiedenen Grad der Aufmerksamkeit, aus der verschiedenen Erziehung [255]). In allen drei Punkten hat Rivarol widersprochen, stets mit dem Hinweis auf die unterschiedliche Qualität des Sentiment (I 202ff, 228, 170). Zu der «großen Menge der Philosophen» [256]), welche dem Sentiment stets die gleiche Natur zuerkennen, gehört auch Condillac. Selbst bei Buffon, der eine viel lebendigere Anschauung als Condillac hat, klingt die gleiche Zweiteilung an, wenn er die Tiere hauptsächlich nach der Beschaffenheit ihrer äußeren Organe unterscheidet: «plus l'enveloppe contiendra de sens, de membres et d'autres parties extérieures, plus la vie animale nous paroîtra complête, et plus l'animal sera parfait» [257]). Freilich kennt er auch die andere Anschauung: «La perfection de l'animal dépend de la perfection du sentiment» [258]). Aber auch hier bedeutet «sentiment» nur ein bestimmtes Vermögen der organischen Körper und nicht jene belebende Kraft, ohne die keine Organisation besteht. Buffon ist von der materiellen Entstehung des Lebens überzeugt. So kommt gerade er zu dem Schluß, der aller Beobachtung widerspricht: «Le fond des substances vivantes est donc toujours le même; elles ne varient que par la forme, c'est-à-dire par la différence des représentations» [259]). Demgegenüber entwickelt Rivarol seine Auffassung, die einen neuen Mittelpunkt gibt, um den sich die Beobachtungen ordnen können: Das Sentiment als belebende Kraft ist nie gleichartig, sondern nach Stärke und Qualität verschieden und stets in Einklang mit der Form der körperlichen Organisation.

Durch diese Idee der Stufung wird es Rivarol möglich, den Menschen als einheitlich organisiertes Wesen aufzufassen und jene Spaltung, die Buffon im Innern des Menschen aufriß, zu überbrücken.

Der Sinn für qualitative Unterschiede ist Rivarol angeboren. Seine Wirksamkeit in Literatur und Politik verrät ständig ein überaus geschärftes Wertempfinden. Die Kluft zwischen dem Mittelmaß und dem Genie, die er immer wieder dem Publikum vorweist, hat ihm wohl am unmittelbarsten die Spanne gezeigt, in der die Qualität der Anlagen und Begabungen schwanken kann. Dieser stets wache Blick für den Wert und die Größe

einer Erscheinung läßt ihn unbedingt sicher den Weg finden, der zu einer sinnvollen Einordnung des Menschen in das Reich des Organischen führt.

Der entscheidende Sprung in der großen Stufenleiter (l'échelle de la sensibilité)[260]), die unmerklich von der Pflanze zum höchstorganisierten Tier führt, liegt zwischen Tier und Mensch: «la nature, en arrivant à l'homme a tout à coup rompu la gradation, et laissé une lacune immense, entre nous et les animaux» (I 166). Alles kommt darauf an, das Wesen dieser Lücke recht zu erfassen. Die Fähigkeiten, die den Menschen am weitesten vom Tier scheiden, Vernunft und Sprache, zeigen die Weite der Kluft, ohne sie verständlich zu machen. Rivarol gibt eine Lösung, indem er die eigentümliche Situation des Menschen beschreibt. Nur durch das Verständnis der geschichtlichen Welt — so ist Rivarols Ueberlegung — ist die Eigenart des Menschen zu begreifen. Den Menschen unterscheidet vom Tier nicht eine äußerliche Ueberlegenheit, ein neu hinzukommendes Vermögen, sondern allein eine höhere Qualität des Lebensgefühls (I 203, 206). Anatomisch läßt es sich an der größeren Anzahl der Nerven nachweisen. Dieses überlegene Sentiment wirkt sich aber nicht unmittelbar aus, sondern findet nur in der Gesellschaft und der geschichtlichen Welt seine rechte Entfaltung. Zwischen dem Wilden und dem Kulturmenschen liegt die eigentliche Entwicklung des Menschen zum Menschen[261]). Sie geht nur in der Gesellschaft vor sich: «l'homme solitaire ne peut figurer que dans l'histoire naturelle» (I 359)[262]). Der Mensch ist von Natur nur ein Entwurf: «la simplicité de son origine se perd dans la majesté de son histoire» (I 176). Das Sentiment des Menschen ist wesentlich schöpferisch, und alle Dinge sind ihm nur noch Material. Daher ist der Unterschied zwischen dem mittelmäßigen und dem schöpferischen Menschen so bedeutsam. Rivarol legt es darauf an, das eigentlich Menschliche nur in die höchste Stufe des Sentiment zu verlegen, auf der es geistig schöpferisch wird. Alle Anlagen des menschlichen Geistes wie Einbildungs- und Urteilskraft, Gedächtnis, ja Genie und Talent findet er bei den Tieren vorgebildet, und ihre Ueberlegenheit über die tierischen Vermögen zeigt sich stets erst im schöpferischen Vollzug. Dies bedeutet nicht, daß Rivarol nun wieder die ursprüngliche Kluft zwischen Tier und Mensch vergißt und den Wilden dem Tiere gleichstellt, sondern ist nur ein Versuch, die Eigenart der menschlichen Anlage zu charakterisieren, die nie die schnelle Vollendung des Tieres erreicht, sondern stets von neuem sich zur Entfaltung der schöpferischen Energie in der geschichtlichen Welt erheben muß. Auch für Rivarol ist der Mensch durch seinen Geist vom Tier geschieden, nur hat Rivarol ein neues Verständnis für das Wesen geistigen Tuns, das ihm aus seiner einheitlichen Anschauung des Menschen erwächst.

Rivarol möchte durch den Begriff des Sentiment seine Untersuchung auf eine Ebene führen, die jenseits des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus liegt[263]). Der Mensch ist weder aus dem reinen Geist noch aus der Materie zu begreifen (I 30). Als Philosoph muß man sich hüten, nur die Realität des Körpers anzuerkennen oder sich in abstrakten Meditationen zu verlieren, sondern mit offenem Blick die Phänomene betrachten (se consulter de bonne foi I 47). Dann wird man das geheimnisvolle

Wirken des Sentiment im organisierten Körper verspüren, und in ihm alle geistigen Fähigkeiten verstehen. Das heißt nicht materialistisch denken: «sentir est la même merveille que penser ... Dès qu'on reconnaît le sentiment tel que nous l'avons défini, on n'est pas plus matérialiste que la nature» (I 215)[264]). Das Problem, ob die Materie «denken» kann, wie es Voltaire und Diderot gestellt haben, berührt Rivarol gar nicht mehr. Die Begriffe esprit — matière in ihrer Gegensätzlichkeit treten für ihn vor der Wirklichkeit des organischen Lebens zurück. Jede Analyse muß mit diesen Gegensätzen arbeiten, ohne damit dem Sentiment näher zu kommen; weder gelangt die Anatomie zur Erkenntnis dieser wirkenden Kraft, noch die Spekulation. Diese Unerkennbarkeit betont Rivarol immer wieder: auf der einen Seite lautet das Ergebnis «tout lui est extérieur dans le corps qu'il anime» (I 206), auf der anderen: «nous avons le sentiment des idées, sans avoir l'idée du sentiment» (I 17). Der Gegensatz von Körper und Geist verliert seine Starrheit: es sind brauchbare Annahmen des Menschen (deux puissantes conceptions, I 47), ohne die er seine Erfahrungen nicht ordnen könnte, aber keine letzten Wirklichkeiten. Wenn man von ihnen als Substanzen spricht, folgt man nur einem Trieb nach Konsequenz des Denkens: «Esprit et matière ont acquis de la force par l'opposition et non de la clarté» (Cant., 51), in Wirklichkeit werden sie durch die Ganzheit des Menschen zusammengebunden. «Si l'on n'eût admis que la dénomination de réalités, d'êtres ou de choses, on aurait vu la nature telle qu'elle est, pleine de choses étendues, divisibles, vivantes, sensibles etc. Alors les mots opposés de matière et d'esprit tomberaient, et ce serait un grand pas en métaphysique» (I 11 u. Cant., p. 52). In der philosophischen Forschung nach der schöpferischen Kraft des Menschen werden alle Worte zu Fallen, die den Geist voreilig festhalten wollen. Selbst das Wort «Sentiment» ist noch irreführend, weil es auf die Sinne verweist, während das Sentiment sich ihrer nur bedient. Es ist hier die tiefste Erkenntnis Rivarols über den Zusammenhang des Sprechens und Denkens begründet, die in einem späteren Kapitel zu entwickeln ist. Die Suche nach dem Grund des Menschen muß die Begrifflichkeit durchstoßen, um zur reinen Schöpferkraft zu gelangen, die eigentlich namenlos durch das Wort Sentiment angedeutet wird. «Avec une histoire bien suivie du sentiment, on peut se rendre compte de tous les phénomènes que présente le règne animé, depuis la plante où le sentiment ne diffère pas de la vie, jusqu'à l'homme où il ne diffère pas du génie» (I 214f). Immer wieder hat Rivarol auf diese schöpferische Natur des Sentiment hingewiesen, die, in ihrem Wesen unerkennbar, sich aber in unseren Vermögen, in der Tätigkeit des Geistes, in den Bewegungen wie im organischen Leben, auf unserem Gesicht manifestiert (I 219). Die Steigerung bis zur geistigen Tätigkeit hat er in verschiedenen Gedankengängen zu erfassen gesucht. Rein informatorisch stellt er das Problem in dem Artikel «Substance» dar, der wohl für das Wörterbuch bestimmt war (P. inéd. p. 108). Unter «esprit» kann man entweder eine Substanz verstehen, der man nur ihre Existenz und den Gedanken zusprechen müßte, denn ohne diese beiden Bestimmungen würde man das Sein oder das Nichts definieren. Oder esprit ist nur ein Attribut des organischen Körpers: «alors il n'y aura

réellement d'être et de substance dans ce monde que la matière, et l'esprit ne sera que la faculté de penser, une suite de pensées et de volontés, bref la plus brillante modification des corps organisés». Die entgegengesetzte Auffassung scheint eine andere Formulierung treffen zu wollen, die sagt: «Il y a dans nous un esprit qui a reçu la vie et la pensée à des conditions matérielles» (P. inéd. p. 31). Aber beide Ansichten rücken sich zurecht, wenn wir hören, daß esprit für sentiment gebraucht werden könne (I 135 le nom le plus universel du sentiment). Wirklich beseitigt die Beschreibung des Sentiment, wie sie Rivarol gibt, jeden Gegensatz zum Begriff esprit = Geist, da seine schöpferische Natur zugleich das Organische belebt und das Geistige hervorbringt. Der Herdersche Begriff ‚Lebensgeist' [265]) würde Sentiment am besten wiedergeben. Im Geistigen erlangt für Rivarol das Sentiment, wie es im Menschen angelegt ist, seinen höchsten Grad der Aktivität. «Réduire l'homme à la faculté de sentir, ce n'est donc pas le restreindre: mais il faut en convenir, quand l'homme passe des perceptions aux notions, et des sensations aux idées, en un mot, quand il pense et se détermine, il est encore plus actif» (I 379). Der Gedanke (pensée) kann so auch für Rivarol das Bezeichnende für den Menschen werden (I 175), aber die Züge, durch die der Geist in Gegensatz zur Natur gerät, etwa die Langeweile (ennui, P. inéd. p. 23), zeugen nicht mehr für ein übernatürliches Prinzip im Menschen, sondern für seine menschliche Welt, die auf Kunst (art) d. h. auf Schöpfungen des Sentiment als Geist aufgebaut ist.

Die Bilder, deren sich Rivarol bedient, um das Verhältnis von Sentiment und Esprit zu kennzeichnen, sind die blühende und Frucht tragende Pflanze und das verbrennende und leuchtende Licht. Beide Male wird die qualitative schöpferische Verwandlung dargestellt, in der die «vivacité créatrice» des Sentiment zutage tritt. «Le sentiment est germe, l'intelligence est fruit» (I, 27; s. a. II, 109). Von diesem Bilde stammen alle organischen Metaphern für geistige Vorgänge, die Rivarol so häufig gebraucht. «Les facultés ont seulement des natures différentes mais analogues» (Cant., 62). Das Sentiment bleibt stets das gleiche in veränderten Zuständen: «De sorte qu'en parlant de corps et âme, d'esprit et de coeur, de passions, de raison, d'idées et des souvenirs, on ne fait jamais que l'histoire du sentiment et des métamorphoses de ce protée» (I 23). Die Idee der Metamorphose (le miracle de la métamorphose I, 218) behält hierbei ihren biologischen Sinngehalt, wie die Anwendung auf die Verwandlung der Raupe in den Schmetterling zeigt. Das andere Gleichnis ist noch ausdruckskräftiger: der Mensch ist wie eine Kerze, die sich verzehrt und mit heller Flamme leuchtet (I 259). Die Vernunft ist von den Leidenschaften zu sondern, wie man in der Chemie gelernt hat, das Feuer vom Licht zu scheiden (I 275). Auf Grund dieses Vergleichs ist es Rivarol möglich, das Wesen des Geistigen durch Lichtgleichnisse zu umschreiben. Das Sentiment birgt eine Staffel der inneren Leuchtkraft, die von der Dumpfheit des Fühlens bis zur blitzenden Helligkeit des Witzes reicht. Alle Stufen der Erkenntnis gibt Rivarol durch verschiedene Lichtzustände wieder: es ist der Ausgangspunkt eines ganzen Metaphernbereiches (s. Anh. I).

Diese Auffasung des Verhältnisses von Gefühl und Geist erhält ihr charakteristisches Gepräge durch eine dialektische Spannung zwischen Dumpfheit und Klarheit. Rivarol ist keineswegs ein unbedingter Verfechter der gedanklichen Helligkeit, sondern immer wieder spielt er gegen sie die dumpfe Gewißheit des Gefühls aus, und hierin weicht er entscheidend von dem philosophischen Bewußtsein der Stoiker, seiner gewöhnlichen Vorbilder, ab.

Die bewußten Kräfte des Menschen und ihre Wurzeln im dunklen Grund des Gefühls darzustellen, wird zur eigentlichen Aufgabe des Discours préliminaire. Rivarol spricht die Idee niemals in dieser Form aus, aber wir begegnen ihr immer wieder. Der äußere Aufbau des Buches wird durch sie bestimmt: Die Schilderung des Sentiment in seinem unbewußten Wirken soll nur vorbereiten, um die bewußten Vermögen des Menschen zu verstehen. Aus der durchdringenden Schärfe des Gefühls gewinnt Rivarol den Gesichtspunkt, um erkenntnistheoretisch den Verstand und seine Grenzen zu betrachten. Aus der Schöpferkraft des Gefühls erwachsen Sprache und alles Künstlertum. Der dumpfe Trieb und die Leidenschaften geben den Grund ab, auf dem Rivarols Auffassung der Moral aufbaut. Die Betrachtung steigt jeweils von den Kräften der Seele auf zum bewußten Wirken des Menschen in einer geschichtlichen Welt. Die Art des Zusammenhangs zwischen dem ursprünglichen Sentiment und seinen hochentwickelten Erscheinungsformen deuteten wir bereits an. Es ist ein Zustand der Spannung, auf den Rivarol immer wieder hinweist. Am weitesten ist die Spannung zwischen den Begierden und Leidenschaften des Menschen und seinen Ideen. Das Verhältnis, wie es Rivarol in diesem Zusammenhang stets beschäftigt, ist hier am deutlichsten ausgeprägt: einmal stellt er stets die unbesiegbare Kraft des ursprünglichen Sentiment fest, zweitens die Gefahr, daß die geistigen Vermögen den Organismus schwächen oder verwirren; für unser Beispiel bedeutet dies: die Leidenschaften sind nicht zu besiegen, sondern nur zu lenken, und geistige Bewußtheit schwächt leicht die Willenskraft. Die Tendenz ist dabei, für die Kräfte der Seele einzutreten gegen jeden starren Rationalismus, doch findet Rivarol stets einen Ausgleich, der dann zugleich die höchstmögliche Steigerung des Menschen bedeutet. Die gleiche Spannung besteht zwischen Phantasie und Gedächtnis, wobei imagination die ursprüngliche Anlage des Sentiment und mémoire die zügelnde, ichbewußte Kraft bedeutet. Die Beziehung ist ganz ähnlich: die entfesselte Einbildungskraft wäre verwirrend, das bloße Gedächtnis wäre blaß und leblos. Auch hier ist die Urkraft der Seele das Zugrundeliegende, das die bewußten Kräfte nur formen können.

Noch eine weitere Einschränkung des Blickfeldes, und wir finden das gleiche Gegeneinander im Erkenntnisprozeß. Der Gewißheit der Gefühle tritt die Klarheit der Ideen gegenüber, ähnlich wie dem zuverlässigeren Tastsinne das klarere Auge (I 53): bloße Gefühle bleiben dumpf, bloße Ideenklarheit führt in die Zweifel der Abstraktion. Der Ausgleich muß auch hier auf dem Boden des Gefühls stattfinden. Rivarol benutzt das mythologische Gleichnis, um diese Bindung aller geistigen Vermögen an die Kräfte der Seele zu bezeichnen. «Le sentiment qui, pour sortir des my-

stères qui l'enveloppent, emprunte des ailes à Dédale, c'est-à-dire au raisonnement, ne soutient pas toujours les regards du soleil, et s'égare souvent dans les routes de la clarté; mais s'il prend le fil des mains d'Ariane, c'est-à-dire des passions, il se dirige plus surement dans les sentiers obscurs du labyrinthe, et s'en dégage avec plus de bonheur» (I 64)[266]). — Ein analoges Verhältnis zu dieser Spannung der menschlichen Seele beobachtet Rivarol im geschichtlichen Leben. Die kulturelle Entwicklung führt von rohen Anfängen, in denen die seelischen Kräfte ungeformt, aber gewaltig wirken, zur Helligkeit der Zivilisation. Am Anfang stehen die bildnerischen, sinnenhaften Vermögen, am Ende die rationalen, bewußten. Aber wie in der Einzelseele stets die dunklen Kräfte der Leidenschaften und der Phantasie in den hellen Tag des Bewußtseins einbrechen, so ist auch der Zustand der reifen Kultur ständig bedroht. Zumal auch hier, wie im Seelenleben, der differenzierte Zustand sich leicht verwirrt und mit Störungen der gesunden Organisation verbunden ist. So ist die französische Revolution eine Reaktion des Lebens auf allzu große Verfeinerung, die sich dann freilich zerstörend ausgewirkt hat. An das gleiche Gesetz ist der Bestand der Kulturschöpfungen geknüpft, vor allem der Sprache: sie entsteht in den Zeiten reichen Seelenlebens und wird immer weiter durchgearbeitet und vergeistigt. Nur das Kind und der Dichter, den Rivarol einen ‚Wilden' nennt, erleben sie stets wieder in aller Frische und durchbrechen die Schablone, zu der die Sprache bei bloß rationalem Gebrauch als Zeichen herabsinkt.

Dieses Gesetz der Steigerung des seelischen Lebens hat Rivarol nie systematisch entwickelt, aber es findet sich immer wieder beobachtet, so daß man wohl annehmen darf, er habe es sich auch bewußt gemacht. Es ist die lebendige Erfahrung, wie sich jene Einheit der menschlichen Natur verwirklicht, und aufs engste mit der Idee der qualitativen Abstufung des Sentiment verknüpft. Durch dieses Prinzip führt Rivarol immer wieder auf die Einheit des Sentiment zurück, als er beginnt, einige Fragengruppen der Locke-Condillacschen Philosophie von seinem neuen Standpunkt aus zu behandeln.

Seine Betrachtungsweise nennt er dabei «metaphysisch». Was unter „Metaphysik" zu verstehen sei, hat er mehrmals zu bestimmen versucht. «L'usage le plus délié de l'esprit humain», so pflegt er stets zu sagen (I 377, P. inéd. p 105; I, XXXII u I 301 l'instrument le plus délié .). Metaphysik sei keine Wissenschaft, sondern der kritische Verstand (esprit analytique) selbst (I 377). «Les théories et les définitions sont son objet» (P. inéd. p. 105). In ihr wird die reine Erkenntnis der Wahrheit erstrebt, daher taugt sie nicht zum Handeln. «L'analyse ou la métaphysique» (I 301), das bedeutet für Rivarol den vorurteilslosen Gebrauch der Vernunft (la raison sans préjugés, II 104), um die Phänomene dieser Welt und ihre Rätsel deutlich vor das Auge zu rücken (I 377), und nichts mehr. So hat er selbst es dargestellt, indem er sich der sensualistischen Schule anschloß. Condillac hatte in der Nachfolge Lockes die neue Auffassung der Metaphysik geschaffen, die der ‚Schwäche des Menschengeistes' angemessen war. In scharfem Gegensatz zu Descartes sollte die neue Grundwissenschaft auf

experimentellem Wege den Menschengeist studieren. «L'étude de l'esprit humain», das ist Metaphysik im Sinne Condillacs [267]). In der Folge unterscheidet man stets zwei Arten der Metaphysik: die eine ist «ambitieuse» und wird unter die Künste gerechnet («arts d'imagination destinés à nous satisfaire, et non à nous instruire [268]). Für sie gilt das Spottwort «Roman philosophique». Die andere ist die neue Erkenntnistheorie Lockescher Herkunft: «il réduisit la Métaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la Physique expérimentale de l'âme» [269]). Diesen Anschauungen hat auch Rivarol sich nicht entzogen, doch geht sein eigenes Denken in Wirklichkeit über diese Begrenzung der Metaphysik hinaus und ist von dem methodischen Geiste Condillacs weit entfernt.

Einen wichtigen Dienst leistet ihm sein Begriff der Metaphysik: mit ihm grenzt er seine Sphäre der Betrachtung von Naturwissenschaft und Theologie ab. «Il faut parler de corps en physique, d'âme en théologie et de sentiment en métaphysique» (I 212). Indem Rivarol die verschiedenen Aspekte des Menschen nebeneinanderstellt, gewinnt er die Freiheit, seine philosophische Anschauung konsequent zu entwickeln. Der Begriff der ‚Seele', der in der Philosophie Condillacs, Buffons, Bonnets so unglücklich wirkt, weil er stets mit psychologisch erfahrbaren Vermögen des Menschen verwechselt wird, erhält durch Rivarol wieder seine ganze Tiefe, sobald dieser ihn aus der philosophischen Diskussion ausschaltet. Er befreit das Wort aus dem leidigen Gegensatz zu Materie und Körper und weist es der Sprache des Glaubens zu, wo es die gleiche umfassende Bedeutung entfaltet, wie das Wort Sentiment in einer Metaphysik, die mit den Ergebnissen der Wissenschaft in Uebereinstimmung stehen soll. Der Sprachgebrauch wird daher leicht beide Worte für einander setzen (I 13). Freilich ist dies eine Grenzbetrachtung, mit der Rivarol an die Schranken seines geistigen Bereiches rührt: die Sprache der Theologie und des Glaubens blieb ihm stets unverständlich.

III.

Die Methoden der Analyse.

«De l'Homme intellectuel et moral», so lautet der Titel des Discours préliminaire. Der äußere Aufbau der Rivarolschen Analyse ist hierdurch angedeutet: der Mensch wird nacheinander in seinem geistigen und seinem moralischen Handeln dargestellt werden. Die Anlehnung an Condillac ist dabei ganz äußerlich und geht kaum über die Anordnung der einzelnen Abschnitte hinaus. Condillac wählt einen Sinn (odorat) als Beispiel, um an ihm die Entstehung (génération) der Fähigkeiten zu zeigen. Seine Darstellung ist jedoch nicht genetisch, sondern die Fähigkeiten der Seele sind gleichsam in der Sinnesempfindung «eingehüllt» [270]). Die Ordnung, in der er sie freilegt, wird für alle Schüler Condillacs ein Leitfaden der Untersuchung. Die Reihenfolge wird durch eine Zweiteilung in Erkenntnis- und Willensfähigkeiten bestimmt (facultés de l'entendement, facultés de la vo-

lonté) und durch eine Stufung vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Auf die attention folgen mémoire, comparation, jugement, auf die inquiétude besoin, désir, passion, amour, haine. espérance, crainte, volonté (s. Traité des sensations et des animaux, Ire partie). An diesen Aufbau erinnert auch noch der Discours préliminaire Rivarols, aber statt von sensation redet Rivarol von sentiment, und damit wird der Charakter der ganzen Untersuchung verändert.

Eine einheitliche Methode hat Rivarol bei seiner Analyse nicht befolgt. Sein Denken bewegt sich vielmehr wechselnd auf recht verschiedenen Ebenen der Erkenntnis:

1. Rivarol überträgt das Schema Condillacs auf das Sentiment.
2. Er beschreibt das Wirken des Sentiment in den Vermögen des Menschen.
3. Er gibt eine physiologische Theorie des Sentiment.
4. Er zieht anthropologische Beispiele heran.
5. Er versteht psychologisch das Denken und Tun des Menschen aus seiner Anlage.
6. Er stellt dar, wie sich alle Verhältnisse in der Sprache spiegeln.

Es ist nicht nötig, die Betrachtung ständig auf diesen verschiedenen Wegen zu führen, sondern an einem Beispiel möge das Zusammenspiel der Methoden gezeigt werden, um dann dem knappen Bericht über Rivarols Ergebnisse Raum zu geben.

«Le sentiment paraît essentiellement mobile» (I 31f), das ist eine der ersten und grundlegenden Bestimmungen, die Rivarol der zu untersuchenden Grundkraft des Menschen gibt. Es wird daher zugleich eine fruchtbare Einführung sein, um uns mit der Idee des „sentiment" vertraut zu machen, wenn wir diese Eigenschaft auswählen, um an ihrer „Analyse" die Methoden Rivarols kennenzulernen. Die später darzustellende naturphilosophische Ausdeutung des Sentiment setzt bei der gleichen ursprünglichen Lebendigkeit und Beweglichkeit ein.

1. Das Schema Condillacs gibt Rivarol ausdrücklich nur zur Information knapp wieder (I 22ff). Daher sind seine Aussagen in diesem Zusammenhang so leer und oberflächlich. Die Lebendigkeit des Sentiment äußert sich in der Unruhe (inquiétude) vor aller Sinneswahrnehmung (I 10, 23, 24, 32). Mit der ersten Sensation beginnt der «Mechanismus» (I 27), der bis zum Gedanken führt. Rivarol will nichts anderes als die Condillacschen Begriffe in ihrer Reihenfolge mitteilen.

2. Rivarols eigene Beschreibung der menschlichen Vermögen hebt die Lebendigkeit des Sentiment ganz anders hervor. Schöpferische Aktivität liegt allem Seelenleben zu Grunde. Die Phantasie (imagination) wird zur wichtigsten geistigen Anlage des Sentiment. Sie entsteht aus dem Bedürfnis des Sentiment nach lebhaften Eindrücken. «a vigilance a rempli le vide des sensations par l'imagination» (I 31). «Vivacité créatrice» ist das Merkmal der Einbildungskraft, und damit des Sentiment (I 235). Von der ersten Wahrnehmung, die nie ohne Aktivität des Sentiment (perception) vor sich geht, bis zur höchsten geistigen Leistung des Genies verfolgt Ri-

varol diese Schöpferkraft, die sich am ungezügeltsten in der Phantasie offenbart. Mit immer anderen Bildern schildert er das lebendige Wirken des Sentiment im Denkprozeß. Das Webergleichnis gibt am sinnlichsten die Beweglichkeit wieder. Es ist die Ebene, auf der Rivarol die eigentliche Analyse im Condillacschen Sinne unternimmt.

3. Die physiologische Theorie der «Gehirnfibern»[271]) greift Rivarol ausdrücklich auf, um der «vivacité du mécanisme des sensations et des idées, des besoins et des passions» gerecht zu werden (I 221). Der menschliche Geist bedarf einer sinnlichen Vorstellung, die er den Bewegungsmetaphern, mit denen er vom Wirken des Sentiment spricht, unterlegen kann. Die Annahme der Fibern, die durch ihre Bewegungen das Sentiment reizen, veranschaulicht am besten die Wirkung der verschiedenen Vermögen des Menschen. Alle Stufen der Aktivität sind jetzt leicht in Bewegungszustände zu übertragen. Die Natur des Sentiment wird durch diese Bilder nicht eingeengt: «il suffit qu'il ne puisse d'abord rien sans le secours des sens, et qu'il ne tombe pas lui-même sous les sens, pour qu'il n'ait pu s'exprimer sans images» (I 226).

Die Fiberntheorie hat aber nicht nur den Sinn, ein Gleichnis zu liefern, sondern sie weist auf die reale Bindung des Sentiment an den Körper hin. Eine Fülle von Beobachtungen über die körperliche Bedingtheit des geistigen Lebens möchte Rivarol durch diese Theorie verständlich machen, wenn auch das Wesen dieses Zusammenhanges nicht erkannt wird. Ein Beispiel mag die Kühnheit dieses Verdeutlichens zeigen: «Pourquoi, lorsqu'on est plein d'une idée ou d'un rêve, si on est distrait brusquement, ou si on se retourne dans sons lit, en perd-on le souvenir et souvent pour toujours? Les mouvemens opposés des fibres ne seroient-ils pas alors, comme ceux des vagues qui se rencontrent, se brisent et s'effacent?» (I 229f). Das Prinzip ist stets das gleiche, und Rivarol reiht locker Beispiele aneinander.

4. In ganz anderer Gestalt begegnet Rivarol dem Bewegungsdrang des Sentiment in seinen anthropologischen Beobachtungen. Rivarol liebt es sehr, an Kindern das ursprüngliche Wesen des Sentiment festzustellen. In ihnen beginnt das Menschengeschlecht täglich von neuem (II 162): «les enfants ... sont pour nous les archives toujours renaissantes du genre humain» (I 114). Sie lieben die Menge und den Lärm, sie schreien, um sich ihrer Existenz zu versichern (I 228f und P. inéd. p. 17). Hier ist das Sentiment in seiner natürlichen Aktivität zu beobachten. Der Zustand der lebhaften sinnlichen Existenz ist für Rivarol unbedingt wertvoll. «L'ignorance fait tout le plaisir et toute la fraîcheur des premières sensations» (P. inéd. p. 2). Daher seine Abscheu vor dem Alter und jeder Art Einschränkung der wachen Sinnlichkeit. «Les déserts et les misères de la décrépitude (I 266), das bedeutet für Rivarol das Alter; an die Stelle der Bewegung tritt die Ruhe, die Erinnerungen und Ideen lassen keinen Raum mehr für die Hoffnung, das Gedächtnis ersetzt die Phantasie (I 119), «l'impuissance» überall (I 285 und 220f). Wie tief eingewurzelt diese Furcht vor dem Alter ist, zeigt die Abneigung Rivarols gegen jede Verminderung des Lebensgefühls: Das Schweigen, die Einsamkeit, die Nacht schränken uns ein (1 160), ein Uebermaß des Essens, Trinkens und Rauchens be-

hindert die Klarheit des Geistes (I 274). «L'homme qui dort, l'homme ivre c'est l'homme diminué» (I 232 u. Esprit de R., p. 18). Rivarol bedarf der Abwechslung (diversité) in allen Dingen, «c'est un principe de santé et de plaisir» (P. inéd. p. 60), und aus diesem Grund ist ihm die Konversation der Höhepunkt des geistigen Genusses: hier findet er die Lebhaftigkeit (vivacité), die sein Geist so nötig wie Atemluft hat. In der Beschreibung des Geistes (esprit) sind die Eigenschaften, von denen wir sprechen, allesamt vereinigt: «il faut surtout à la pensée de la variété, de la nouveauté et du mouvement» (II 261).

5. Rivarols Denken verfolgt das Sentiment in verschiedenen Schichten des menschlichen Bewußtseins. Von den anthropologischen Beobachtungen, die selten mehr als ein erläuterndes Beispiel abgeben, gelangt Rivarol zu psychologischen Betrachtungen. Er bezieht sich nicht mehr auf den Gang der Analyse, sondern möchte das Tun und Denken des Menschen und seine Konflikte im Hinblick auf die Natur des Sentiment verstehen. Was er in diesem Zusammenhang über die Beweglichkeit sagt, entwickelt sich aus dem eben Besprochenen. In allen ursprünglichen Lebensäußerungen des Sentiment ist eine zentrifugale Bewegung zu beobachten, ein Drang nach Ausbreitung; der Mensch ist tätig nach außen gewandt, selbst noch im Schlaf ist die bilderfreudige Seele wirksam. Dem gegenüber bedeutet das Bewußtsein und alles Denken eine Verinnerlichung, eine Konzentration. Bewegung ist auch der Gedanke, ja in der Aufmerksamkeit entfaltet das Sentiment (la faculté de mouvoir et d'être mu, I 228) seine höchste Aktivität. Das Bewußtsein ist ein Energiezustand. Aber die Verinnerlichung erschöpft das Sentiment leicht. Wie das Ichbewußtsein den Menschen ermüdet und der Schlaf die Konzentration der Seelenkräfte lockert, so erweckt alle geistige Tätigkeit das Bedürfnis nach einer Entspannung der Sinne. Ueber diesen Zusammenhang stellt Rivarol sehr persönliche Ueberlegungen an: Der geistige Zwang ständiger Abstraktion ist ihm verhaßt. Ein Uebermaß an Meditation kann zu überspannten Zuständen, Kontemplation, Ekstase, Enthusiasmus, Traum, ja zum Wahnsinn führen. Nie wird dies die Folge reiner Sinneswahrnehmung sein. Vielmehr rettet uns aus allen Zuständen der Benommenheit und der Träumerei eine klare Sinneserfahrung. Daher ist das sinnliche Wort so nützlich: «Sancho qui parle toujours est moins fou que Dom Quichote qui médite beaucoup». Diesen ganzen Gedankengang (I 159ff) begründet Rivarol durch den Bewegungsantrieb des Sentiment. Der denkende Mensch liebt die Ruhe, alle Bewegung ist bei ihm verinnerlicht (I 229), immer wieder preist Rivarol dieses Glück der geistigen Tätigkeit. Der Organisation des Menschen aber ist diese Lebensweise unzuträglich. «L'agriculture et tous les grands exercices sont plus favorables à la santé que l'écriture et que les autres arts et métiers de ce genre. Cela s'explique, non seulement par l'avantage de la vie active sur la vie sédentaire, mais par la différence du mouvement et des attitudes. Celui qui écrit, fait converger ses muscels et ses nerfs vers un seul point; tous ses mouvements, dirigés vers le bout de sa plume, passent par cette filière, il travaille de la circonférence au centre. Mais le laboureur ou le bucheron se font centre d'un cercle dont leurs bras sont les rayons, leur ouvrage est presque toujours pour eux à la circonférence:

le premier se resserre et les seconds se déploient» (I 230f). Es ist dies nicht eine beiläufige Beobachtung, wie sie sich auf der Ebene der vorigen Betrachtungsweise fanden, sondern die Darstellung eines psychologischen Grundsatzes in der körperlichen Tätigkeit des Menschen. Der Gegensatz zwischen zentrifugaler und zentripetaler Bewegung ist für das Verständnis des Seelenlebens außerordentlich wichtig. Das gleiche Widerstreben gegen die Verinnerlichung der Bewegung, das sich gegen die Tätigkeit des Schreibens äußert, ist in der Abneigung der Seele gegen jede Art Selbstreflexion spürbar (I 31) wie in der Scheu vor ethischer Selbstbesinnung (II 314). Es liegt hier ein Widerspruch in der Natur des Menschen, den Rivarol als sein eigenstes Problem empfindet: die geistige Tätigkeit, in der das Sentiment seine höchste Kraft entwickelt, steht im Gegensatz zu dem natürlichen Lebensrhythmus des Organischen. Ganz ähnlich wird der Gegensatz in der Erkenntnistheorie zwischen Klarheit und Gewißheit und in der Ethik zwischen Besonnenheit und Leidenschaft gelagert sein. Es sind dies jene Spannungszustände, von denen wir bereits oben sprachen. Die Lösung ist hier wie dort der Ausgleich: «... de deux hommes, dont l'un se livre tout entier aux théories abstraites, et l'autre ne s'occupe que de ses fonctions physiques et de ses jouissances, le premier est le plus près de la folie, et l'autre de l'état des animaux: la véritable place de l'homme est entre les occupations de l'esprit et l'exercice des sens» (I 160).

6. Die physiologische Theorie des Sentiment gab zugleich eine Art Rechtfertigung der Metaphern, mit denen man die Tätigkeit des Gefühls zu beschreiben sucht (I 226). Sie bezog alle Verben der körperlichen Bewegung auf eine einheitliche Anschauung und gab ihnen so eine weit größere Bestimmtheit. Ganz ähnlich rechtfertigt Rivarol ganz allgemein den Sprachgebrauch, der vom Sentiment als einem bewegten Ding spricht: «Comment aurait-on separé dans le langage, les expressions convenables à un être qui sent et pense comme esprit, qui sent et qui agit comme corps?» (I 213). Dies ist die Weise, in der Rivarol im Discours préliminaire meist auf die Sprache zurückgreift. Die philosophische Ueberlegung stützt den Sprachgebrauch, den sie vorfindet, und gibt ihm einen bestimmteren Sinn: «je n'ai pas perdu les occasions de justifier les expressions vulgaires que le besoin a créées, et qu'a consacrées l'usage» (I 210). Rivarol verfolgt also einen Nebenzweck: er möchte die philosophische Besinnung der Arbeit des Wörterbuches dienstbar machen und mit ihr ein Beispiel für seine Art der Wortdefinition geben; obwohl die Absicht nicht systematisch durchgeführt ist, kann man denoch die ganze Analyse des Menschen als die umfassende Darstellung einer ‚Wortfamilie' im Rivarolschen Sinne auffassen[272]). Oft stört diese sprachliche Untersuchung den Gang des philosophischen Gedankens, aber daß beider Verknüpfung überhaupt möglich ist, weist auf einen tieferen Zusammenhang. Die ständige Spiegelung des Gedankens im Bestand der Umgangssprache gewinnt einen doppelten Sinn: einmal wird der Gedanke bestätigt, indem er sich in dem Gefüge der Sprache wiederfindet, und andererseits wird er eigentümlich transparent, indem er sich als eine Beziehung zwischen Worten zeigt. Die Art, in der man von der Bewegung des Sentiment spricht, bestätigt also die Erkenntnis, daß nur im organischen Körper das Sentiment sich offen-

bart, und läßt zugleich bewußt werden, daß seine eigentliche Natur auch durch den Gedanken nicht erreicht wird. Die Sprachphilosophie, die sich in dieser Methode äußert, ist später in ihrem Zusammenhang zu entwickeln.

Die Mannigfaltigkeit der Aspekte, unter denen Rivarol den Menschen betrachtet, bewahrt ihn zwar vor der Dürre der sensualistischen Abstraktion, aber vernichtet auch jede Einheit der Gedankenführung. Die einzige Idee, welche die einzelnen Abschnitte verbindet, ist die der Steigerung vom Unbewußten zum Bewußten, vom Dumpfen zum Klaren; im übrigen kann man nur einige Themen nebeneinanderstellen, die Rivarol vorzüglich beschäftigen.

IV.

Themen der Analyse.

1. Die Seelenvermögen:

An den Anfang stellt Rivarol die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Ideen (I 30 § IV Des Idées et des Images et de toutes nos Facultés) und schließt darauf einen Abschnitt über die geistigen Vermögen an (I 111 § VI Des Facultés et Opérations habituelles de l'Esprit). Der Gedankenzusammenhang wird jedoch weit deutlicher, kehrt man die Reihenfolge um. Die Weise, in der Rivarol die Hauptvermögen des Sentiment entwickelt, gibt erst den richtigen Gesichtspunkt für seine erkenntnistheoretischen Betrachtungen. Der entscheidende Unterschied von der Methode Lockes und Condillacs tritt ganz anders hervor.

Rivarol möchte die lebendige Funktion der einzelnen Vermögen des Sentiment im geistigen Tun verstehen. Es kommt darauf an, sie in ihrem inneren Zweckzusammenhang darzustellen. Zunächst ist nötig, die Starrheit zu beseitigen, mit der man die einzelnen Vermögen sondert, und überall die geistige Aktivität des ganzen Menschen zu betonen (I 6f, 23, 111, 142, 259; Cant., 62)[273]). Diese Methode, das geistige Leben als ein Gesamtverhalten des Menschen aufzufassen, ist nirgends so deutlich wie in den Ueberlegungen, durch die Rivarol den geistigen Unterschied von Mensch und Tier bestimmt. Das Tier ist von der Uebermacht seiner Triebe ausgefüllt: alle Dinge vermag es nur in Bezug auf diese mächtigen Gefühlsantriebe zu sehen. Im Bedürfnis (besoin), der Leidenschaft (passion), dem Willen (volonté) ist das Gefühl in seiner Nacktheit wirksam (I 58, 174). Nie wird das Gefühlsleben gehemmt, sondern der Wechsel von désir und jouissance ist ununterbrochen (I 179). Auf alle Weise versucht Rivarol den Zustand des blinden Triebs zu schildern: ein Mensch, der mit allen Kräften nach einem Ziele rennt, wird ähnlich wie das Tier in seiner Gier nur einen schattenhaften Eindruck von den Dingen bekommen (I 193). Automatisch kann man diesen Zustand nicht nennen (I 189), sondern es ist vielmehr das Gefühl in seiner tierischen Ordnung (I 198). Die Ueberlegenheit des Menschen beruht auf der Fähigkeit, diese Richtung des Gefühls umzu-

biegen. Er vermag sich zu verwundern, er erhebt seine Aufmerksamkeit über den nächsten Reiz und überblickt seine Situation: «La surprise, chez les animaux, ne roule que sur l'apparition de quelque objet inconnu, et se termine brusquement par l'épouvante ou la fuite, et à la longue par la familiarité ou l'oublie. Chez nous la surprise est mère de la reflexion; elle se termine par la méditation, et nous conduit souvent à des découvertes par l'heureux tourment de la pensée» (I 181). Ganz ähnlich wie Herder in der ‚Besonnenheit' das Eigentlich-Menschliche begründet[274]), so versucht Rivarol, die Wirkung dieser Umkehr der Triebrichtung zu erfassen. Rivarol sieht sie vor allem in der größeren Freiheit der Aufmerksamkeit (attention). Aufmerksamkeit ist die Quelle aller geistigen Tätigkeit (Cant., 51). Sie ist ein Gesamtzustand des Menschen: «on regarde, on écoute, on goûte, on pense attentivement» (I 228). In ihr ist das Sentiment in seiner reinsten Form, als Wille, tätig, als «mouvement de direction» (I 27 A. 1). «C'est à cette puissance qu'il faut rapporter les causes de notre supériorité sur les animaux et la différence d'homme à homme» (I 228). Der Unterschied beruht also gerade nicht auf einer besonderen Fähigkeit, sondern auf einem andersartigen Verhalten des ganzen Organismus.

Nun erst vergleicht Rivarol die einzelnen Vermögen. Wichtig ist, daß Rivarol in diesem Zusammenhang kaum von der einzelnen Sinnesempfindung spricht, sondern sie voraussetzt. Die eigentliche Grundlage für das geistige Leben ist vielmehr die Einbildungskraft («imagination, fille aînée des sensations») (I 112). Sie ist Mensch und Tier gemeinsam: ohne Ichbewußtsein und ohne Ordnung steigt die Natur, «l'imagination extérieure» (I 112), als Bilderstrom im Sentiment auf, dem Willen des Menschen völlig entzogen. Rivarol kommt es vor allem darauf an, die Regellosigkeit und Urgewalt dieser Anlage des Sentiment deutlich zu machen. Ihre entfesselte Natur zeigt sie im Traum, Somnambulismus und Wahnsinn (I 114, 158 und 235), und selbst in der hellen Vernunft bricht sie noch aus wie ein Vulkan (I 116). Sie ist die eigentliche Schöpferkraft der Seele, mit ihr beginnt und mit ihr endet alles geistige Leben (I 114). Rivarol unterscheidet «imagination pure ou passive und imagination active ou créatrice» (I 115). Passiv soll nicht bedeuten, daß im Traum die Seele nicht tätig sei, sondern daß sie unserem Willen entzogen ist. Mit ihr bezeichnet Rivarol die reine Anlage, wie sie in Tieren und Kindern besonders lebhaft ist (I 114, 195). Schöpferisch wird aber die Einbildungskraft, wenn sie den bewußten Kräften des Menschen dient, als bon sens, esprit, génie.

Gedächtnis (mémoire) nennt Rivarol das Vermögen der Seele, durch das allein im Menschen Selbstbewußtsein entsteht. Die Fähigkeit geht über das Gedächtnis im gewöhnlichen Sinn weit hinaus. Hier wirkt sich vor allem jene höhere Form der Aufmerksamkeit aus. Aus dem Vermögen der Seele, sich auf ihre Umwelt wie auf ihr eigenes Erleben zurückzuwenden, sind alle Formen des menschlichen Bewußtseins zu verstehen: Ichbegriff, Raum und Zeit, Abstraktion, das Zeichen (I 118f, 182f). Es ist das Gebiet, auf dem die bloße Anlage der Natur am weitesten zu vervollkommnen ist. Auch das Tier lebt nicht im Zustand des Traumes, sondern sein Lebens-

gefühl steht in einem Zusammenhang, den eine Art mémoire aufrecht erhält. Auch für das Ichgefühl zieht Rivarol die Parallele: «assurés de leur moi, ils n'en sentent pas la fixité» (I 183), ebenso für die Begriffe von Raum und Zeit: «s'ils ne conçoivent pas le temps, ils sentent le mouvement et le repos...; s'ils ne séparent pas les corps de leur étendue ils sentent le besoin de les parcourir». Die Fähigkeit der Abstraktion und den Gebrauch von Zeichen rückt Rivarol eng zusammen. Auch die Erinnerung der Tiere ist an ein Merkmal gebunden, aber es bleibt aufs engste mit dem gefühlsbetonten Gegenstand verknüpft (I 197). In all diesen Bezügen steht der Mensch durch die freie Beweglichkeit seines Geistes auf einer höheren Stufe, und noch im Menschen ist ein ständiger Fortschritt möglich. Die Natur hat nur den ersten Grund gelegt. Es ist das Bereich der menschlichen Hilfsmittel. Im Gegensatz zur Einbildungskraft ist das Gedächtnis die Ruhe. Sein klares Bewußtsein wird auf Kosten des lebhaften Gefühls erkauft (I 118). Das Ichgefühl ist sein entschiedener Vorzug (conscience de soi, réminiscence, fondement de la mémoire, I 78). Raum und Zeit haben in diesem Zusammenhang nur die Bedeutung von Hilfsmitteln, um Erinnerungen klar und übersichtlich zu ordnen. Den Vergleich nimmt Rivarol stets aus dem Kanzleiwesen: Raum und Zeit sind zwei Gefächer, in die man die Erinnerungen wie Bücher einordnet (I 119, archive, I 23). Der wichtigste Unterschied von der Einbildungskraft aber besteht darin, daß an die Stelle der lebhaften Vorstellungen im Gedächtnis Zeichen treten: «elle indique tout et ne peint rien» (I 120). Nur so ist es dem Geiste möglich, willkürlich über seine Ideen zu verfügen; Bilder würden immer wieder zum Verweilen zwingen. Diese Beobachtung ist so wichtig, weil sie Rivarols Sprachphilosophie mitbegründet. Die Sprache wird zu einer der Methoden (artifices de ses methodes, I 117), durch die der Mensch sein Gedächtnis und sein Denken vervollkommnet. Das Wort ist die letzte Stufe in der Ausbildung einer Zeichensprache, die mit der Geste und dem Schrei beginnt. Das Tier gelangt in seiner Sprache gleichsam bis zur Interjektion, «le plus vif et le plus borné de tous le signes tant chez eux que chez nous» (I 172). Der große Vorteil der menschlichen Sprache besteht darin, von der Bindung an die lebhafte Vorstellung, an das unmittelbare Gefühl losgelöst zu sein. «Les mots rappellent les choses sans les peindre» (I 121). Dabei darf der Ausdruck «signe convenu» nicht irreführen. Die Sprache ist nicht ein Werkzeug, das vom Gedächtnis für seine Zwecke ersonnen ist, sondern das Sentiment als Gedächtnis ist überhaupt nur bei Gebrauch von Zeichen für die Dinge, d. h. von Sprache möglich. Ueber den Ursprung und das Leben der Sprache wird gar nichts gesagt, sondern nur festgestellt, daß Sprache kein unmittelbarer Ausdruck des Gefühls, sondern einem Zustand der Besinnung zugeordnet ist. Rivarols Betrachtung ist in diesem Zusammenhang nicht genetisch, sondern sie beschreibt Stufen des geistigen Bewußtseins. Mit seinem Begriff der mémoire möchte Rivarol die Schicht bezeichnen, die im Menschen die Grundlage bildet (I 182), auf der sich die geistige Schöpfung erhebt. Sie wird vor allem durch die Sprache als Bestand bezeichnet, die wie ein geordnetes Magazin alle Ideen enthält, gleich weit entfernt von der zügellosen Bilderfolge der Einbildungskraft, wie von der lebendigen Schöpfung des Genies.

«Le sentiment est donc pure imagination, quand il se représente les choses sans ordre: mémoire, quand il assigne au choses leur ordre naturel: génie plus ou moins étendu, quand il leur donne un nouvel ordre» (I 115).

Der Begriff des génie ist das Ziel der ganzen Untersuchung. Von ihm aus wird die Abstraktheit der beiden anderen verständlich. Geflissentlich hat Rivarol vermieden, das konkrete Wirken der Einbildungskraft und des Gedächtnisses in der Folge eines Gedankenprozesses zu zeigen, um erst im schöpferischen Wirken des Genies die eigentliche Aktivität des Sentiment sich entfalten zu lassen.

Rivarol drückt sich unzulänglich aus, aber es scheint, als habe er mit dem Begriff Genie alle geistige Aktivität des Menschen von ihrer höchsten Erscheinung aus erhellen wollen. «Chacun est artiste en fait d'esprit, puisque chacun porte en soi l'invisible atelier où se forgent ses idées, je veux dire, son entendement, son imagination et son jugement» (I, XXIV). Das Schöpfertum des Menschen ist kein besonderes Talent, sondern in jedem Denkakt angelegt. Rivarols Darstellung des genialen Schaffens entwickelt sich aus einer Theorie des Urteils. Sie ist nur angedeutet, aber mit ihr möchte Rivarol das Wesen des geistigen Aktes treffen. Rivarol kennt nicht mehr eine rationale Norm, an der sich jedes Urteil orientiert, sondern in der geistigen Entscheidung ist der Mensch selbst die Waage, wie es Rivarol bildlich ausdrückt (I 351). Im Urteil ist der Wille des Menschen wirksam (I 27a) und zwar gleichermaßen, ob er seine Ideen oder seine Neigungen beurteilt (des convenances et des disconvenances, des appétits et des répugnances, I 145). Gerade in diesem Willenbestimmten des Urteils sieht Rivarol die Einheit des Gefühls im Gegensatz zu Rousseau [275]). Das Condillacsche Nacheinander von sensation, mémoire, jugement tritt zurück, weil es jetzt Rivarol auf das lebendige Handeln des Geistes ankommt. Die strenge Sonderung von Einbildungskraft und Gedächtnis wird aufgehoben, wenn es sich um das schöpferische Genie handelt. Der Begriff der création steht im Mittelpunkt dieses ganzen Abschnittes, und er gibt den anderen Formen des Urteils ihr rechtes Gewicht. «Le génie est ... ce qui engendre et enfante: c'est, en un mot, le don de l'invention» (I 125) [276]). Im Worte invention ist schon angedeutet, was unter menschlicher ‚Schöpfung' zu verstehen sei: niemals kann der Mensch wirklich die Elemente hervorbringen, noch die Idee kennen, bevor sie ihm kommt (I 143). Er ist stets nur «trouveur, ordonnateur, compositeur». Gott allein ist Schöpfer im echten Sinn [277]). Diese Grenze des menschlichen Könnens ist durch die Natur des Sentiment gezogen. Auf sie führt der Versuch, das Handeln des Genies zu beschreiben, unmittelbar zurück.

Einbildungskraft und Gedächtnis bleiben nicht länger bloße Baumaterialien (I 124), sondern gewinnen durch die geistige Aktivität des Sentiment Gestalt. Sie sind stets miteinander verbunden, aber in einem bestimmten Spannungsverhältnis. Wir setzten es oben auseinander. Im Urteil des Genies (jugements à la fois rapides et profonds, I 123) gelangt diese Spannung zum schöpferischen Ausgleich. Das Urteil kann sich mit seiner formenden Kraft nur nach einer Seite des Bewußtseins wenden, aber stets wird dann der Widerstreit von vigueur und ordre aufleben (I 120) und

auf der einen Seite die Ausgeburt der Phantasie (I 115), auf der anderen die farblose Gleichgültigkeit des Wissens und des strengen Verstandes stehen (I 255f). Um zur Ganzheit des seelischen Lebens, zum Sentiment auf der höchstdenkbaren Stufe, vorzudringen, hat Rivarol in seiner Darstellung das Handeln des bloßen Verstandes (raison) übergangen und redet zunächst vom Genie. Die Stärke des Genies beruht darin, daß in ihm der bewußte Mensch wieder zur Ursprünglichkeit der Phantasie gelangt und die Welt des Bewußtseins mit lebendiger Anschauung erfüllt. Die eigentlich produktive Kraft ist die Phantasie, diese Zauberin (I 114), ewiger Frühling und unsterbliche Jugend der Seele (I 235), aber es bedarf eines Aufschwungs aller Kräfte, um die Bilder der Phantasie in den geistigen Formen zu sehen, die das Gedächtnis bereithält (I 123). Am deutlichsten zeigt wieder die Sprache, was Rivarol in den paar Sätzen über das Urteil meint. Die Sprache, die im Bereich des Gedächtnisses nur das kunstvollste der Zeichen war, um die Einnerungen in eine faßliche Ordnung zu bringen, entwickelt jetzt, im Kunstwerk des Genies, ihr eigentliches Leben. Dies aber geht über die Einzelseele hinaus und ist nur in der geschichtlichen Welt zu verstehen. Mit dem Begriff des Genies läßt Rivarol das schöpferische Sentiment an einer Welt teilnehmen, die sich von dem psychischen Prozeß losgelöst hat. Rivarols Gedanken über Genie, Sprache und Kunst bilden einen inneren Zusammenhang, der mit Analyse des Menschen unmittelbar nichts zu tun hat und nach einer besonderen Darstellung verlangt.

2. Erkenntnistheorie:

Die erkenntnistheoretischen Aeußerungen Rivarols sind recht unzulänglich und widerspruchsvoll, da sich in ihnen der Mangel an systematischem Denken besonders spürbar macht. Immerhin ist die organisierende Kraft der neuen Auffassung des Seelenlebens groß genug, um einen einheitlichen Gesichtspunkt für die verschiedenen Gedankengänge abzugeben, die Rivarol bei Locke und Condillac aufgreift.

Die Idee der seelischen Aktivität ist das geistige Ferment, das die ganze Gedankenmasse der Vorgänger in Bewegung bringt. Sie macht es Rivarol unmöglich, jemals den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt, wie ihn Locke in aller Schärfe bestimmt hatte, einzunehmen. Die Neuerung Lockes bestand darin, die Frage nach dem objektiven Wert des Wissens von jeder metaphysischen oder naturwissenschaftlichen Theorie der ‚Seele' und ihrer Vermögen zu trennen[278]). Die Untersuchung führt auf letzte Elemente, die allein als psychische Phänomene gegeben sind. Ueber sie hinaus verbietet sich jedes Fragen. Locke unterscheidet «sensation» und «reflection»: in der einen vollzieht sich die unmittelbare Berührung mit der Außenwelt, in der anderen sind ebenso unmittelbar die geistigen Vermögen gegeben. Hierdurch wird eine eigentümliche Starrheit bedingt: alle geistigen Prozesse treten nur als unveränderliche Elemente des Wissens auf. Das eigentliche Problem wird, die Wirklichkeitsnähe der einzelnen Bewußtseinsinhalte zu bestimmen. Ein eigentliches Wissen ist für Gegenstände, die außerhalb des Bewußtseins existieren, unmöglich, doch nimmt Locke stets eine Entsprechung zwischen der Substanz der Dinge und den ge-

dachten ‚Substanzen' an, wenn auch eine völlige Deckung unerreichbar ist. Am Ende bleibt also die Welt der Dinge als Objekt wieder ganz selbständig stehen, und «reflection» und «sensation» werden beide zu Mittlern eines unbekannten denkenden Subjektes[279]). Die erkenntnistheoretische Besinnung hat nur den Zweck, alle Erkenntnis stärker aus den Dingen selbst hervorgehen zu lassen. (From the Being of Things themselves, when duly considered und by the Application of those Faculties, that were fitted by Nature to receive and judge of them, when duly employed about them, Essay I 3, 24).

Condillac führt die Idee der Bewußtseinsanalyse konsequent aus. Seine Kritik an Locke dringt darauf, wirklich von der letzten Einheit des Bewußtseins auszugehen und nicht von der Vielzahl an Phänomenen, die Locke in «sensation» und «reflexion» gegeben sind. Immer auf der Voraussetzung fußend, daß alle Erfahrung auf der passiven Empfänglichkeit der Sinne beruht, bleibt ihm allein die «sensation», Lockes «reflection», die «facultés de l'âme», sind nur Zustände, die die ursprüngliche sensation im Denkprozeß durchläuft. Sie fügen eigentlich nichts der Erkenntnis hinzu, sondern enthalten nur die Wahrheit, die in der ersten Sensation schon voll und ganz verborgen war. In diesem Entfalten beruht die ganze Kunst des Denkens. Ihr dient vor allem die Sprache, die es ermöglicht, eine komplexe Empfindung in ihre Bestandteile zu zerlegen. Wissenschaftliche Methode ist nichts anderes als eine vervollkommnete Sprache, die richtig gesprochen alle Probleme löst. Das Vorbild einer solchen Sprache ist die Mathematik[280]). Die Frage nach der wahren Natur der Außenwelt ist ganz sinnlos: Ihre Realität ist durch den Tastsinn bewiesen[281]), ihre Erfahrung geschieht nur in der Reihe unserer «perceptions»: «nous ne voyons point les corps en eux-mêmes». Die Annahme eines sujet, soutien, substratum ist nicht notwendig[282]). Nur an der Grenze des Denkens tauchen die Begriffe der Seele als einer substance qui sent und des Körpers als substance étendue als völlig verschiedene Naturen auf[283]).

Von den Dingen, die für Rivarol im Mittelpunkt des Interesses stehen, der produktiven seelischen Kraft und ihrem Wirken, ist weder bei Locke noch bei Condillac die Rede. Es ist nicht ersichtlich, ob Rivarol überhaupt die Absicht dieser Art Abstraktion verstanden hat, so fremd ist sie ihm; er setzt überall an die Stelle der reinen ‚Analyse' die psychologische Beobachtung des realen seelischen Lebens. In ihren Grundlagen beruht diese Psychologie stets auf metaphysischen Ueberzeugungen, die Rivarol nicht weiter begründet, — ein Ueberschreiten der rationalen Untersuchung, wie es die Methode Lockes gerade vermeiden wollte. Der eine will nicht mehr als die Grenzen des Denkvermögens bestimmen, der andere, Rivarol, behält stets die metaphysische Situation des ganzen Menschen im Auge. Freilich ist die Umbildung der schulmäßigen Theorie nicht abgeschlossen, und an Folgerichtigkeit ist Rivarols Lehre weit unterlegen, aber es gibt doch einen gedanklichen Kern, in dem die Anschauung von der schöpferischen Natur des Sentiment, die im Geniebegriff gipfelt, ihre konsequente Anwendung auf die Erkenntnistheorie findet. Von hier aus sind die anderen Ueberlegungen zu verstehen, die enger oder loser sich auf dieses geistige Zentrum beziehen.

Alles Erkennen ist ein schöpferisches Tun. Diese neue Einsicht zwingt sich Rivarol auf. Sie wird nirgends der Hauptgegenstand der Untersuchung, aber auf sie weisen alle Einfälle, in denen Rivarol meist seine eigensten Gedanken ausspricht. So ist diese Idee der geheime Mittelpunkt, auf den sein Denken von verschiedenen Seiten zustrebt.

Der metaphysische Grund, auf dem Rivarols Anschauung aufbaut, ist die Erfahrung, daß im Erkennen das bildlose Gefühl zur klaren Vorstellung einer Welt der Dinge gelangt. «On peut changer la couleur et la figure des corps, et on ne peut concevoir un corps sans couleur ou du moins sans figure! Et cet esprit, ce sentiment qui ne sent et n'imagine aucun corps sans figure, lui qui anime des formes, et qui ne saurait pourtant se concevoir figuré! ... Voilà sans doute d'étranges mystères» (I 244). In diesen Sätzen ist das Erlebnis des Verwunderns wiedergegeben, in dem Rivarols erkenntnistheoretische Ueberlegungen ihren Anfang nehmen. Der Hauptgegenstand ist das Vermögen, ‚Bilder' von den Dingen zu schaffen. In ihm arbeitet das Bedürfnis des Sentiment, sich die Welt anzueignen. Die Welt in ihrer Wirklichkeit setzt Rivarol voraus, ein Zweifel an ihrer Realität erscheint ihm absurd (I 54). Es ist die Grunderfahrung des Sentiment, sich in einer Welt vorzufinden. Aus seiner punktförmigen Existenz strebt es danach, sich immer stärker mit Dasein zu sättigen: Die Einbildungskraft stillt diese Gier (I 31). Die ursprüngliche Absicht des Erkennens und Denkens ist nicht das Wissen, sondern die Beherrschung, nicht das Schauen, sondern der Genuß (I 217). Das Sentiment gleicht einem unermüdlichen Weber: durch seine Denkbewegungen knüpft es das Gewebe seiner Existenz (I 46), «de sorte que le sentiment, né vague, obscur et pauvre, s'est enrichi, s'est éclairé, s'est fixé, et qu'il s'est enfin rendu maître de ses mouvements par la pensée, set de la pensée par la parole» (I 31). Das Reich der Sprache ist der Ort, an dem der Schatz an Vorstellungen selbst wieder Erscheinung wird, sinnliche Wirklichkeit. Im Wort erreicht die bildende Schöpferkraft des Geistes ihren Höhepunkt. Ihren stärksten Ausdruck findet diese ganze Anschauung im Vergleich der Gedankenwelt des Sentiment mit der Schöpfung Gottes: «le monde est la pensée de Dieu, la pensée est le monde du sentiment» (I 215).

Das Zwischenreich des Gedankens entsteht aus der Bewegung, in der das Sentiment die Wirklichkeit der Dinge zu erreichen sucht. Alle Erfahrung setzt einen Wechselverkehr zwischen Sentiment und Wirklichkeit voraus, schon die erste Sensation besteht in einer Doppelbewegung: «Tout être qui sent reçoit et perçoit: il est donc passif et actif dans la même opération» [294]). (I 379, s. a. I 16f, 111f.) Ganz ähnlich ist der Vorgang bei einer bildlichen Vorstellung: sie ist nur als Ergebnis eines ‚Urteils' zu verstehen: «les figures sont toujours des jugements» (I 238). In diesem ‚Urteil' vollzieht sich der unbegreifliche Vorgang des Vorstellens: «les idées de figure et d'étendue ont pour éléments des sensations sans étendue et sans figure» (I 239). Der Anteil des Gegenstandes besteht in der Anordnung der Sinneswahrnehmungen, die er uns vermittelt («une suite et un certain arrangement de points sensibles» I 238). So drückt es Rivarol in der Sprache seiner physiologischen Theorie aus. Die Vor-

stellung ist also nicht willkürlich, sondern durch die ‚Wirklichkeit' der Sinneswahrnehmungen bedingt. Würde der Geist sich stets treu an die Erfahrung binden, wäre ein Irrtum unmöglich[285]). Nur durch die Abstraktheit der Ideen und die Heftigkeit der Leidenschaft wird das Sentiment vom Weg der Wahrheit abgelenkt (I 54ff). Die Größe des Gedankens besteht in der steten Bewegung auf die Wirklichkeit zu, der alle Hilfsmittel der Abstraktion nur dienen: sie hat Rivarol begeistert gepriesen (I 43ff). Den Abschluß findet dieses weltschaffende Denken des Sentiment in Schöpfungen, die über die mögliche Erfahrung hinausgehen: Die geometrischen Formen existieren nur im menschlichen Geist (Cant. 63), ebenso die Schönheit (Cant. 64). Die Vollkommenheit der Kunst ist ein Werk des menschlichen Geistes, zu dem die Natur nur noch Anregungen geben kann.

Hier ist zugleich der Punkt, an dem Rivarols letzter Zweifel am Wert der menschlichen Erkenntnis einsetzt. Die Entfernung von der Gegebenheit der Natur, die in allem künstlerischen Schaffen vollzogen wird, ist nur die höchste Form der bildenden Umformung, die in aller menschlichen Erfahrung nötig ist. Ist dann nicht alle Erkenntnis unmöglich? Nie gelangt der Mensch über das figürliche Vorstellen hinaus (I 258), alle Erfahrung beginnt für ihn erst in einer bestimmten Dimension (I 110). Alle Maße sind gegenüber der Wirklichkeit voll Willkür, weil sie stets mit einem Teil der Erscheinung messen: «dans une toise, les pieds, les pouces et les lignes sont connues, et les portions de la toise qui ne sont ni pied, ni pouces, ni lignes sont à l'infini. La nature marche par les incommensurables et l'art par des intervalles mesurés» (P. inéd. p. 137). Es gibt keinen Ausweg: «l'homme ne travaille qu'en dehors; le fond lui échappe sans cesse; il ne voit et ne touche que des formes» (I 257).

Der letzte Antrieb des Rivarolschen Fragens tritt in diesen Zweifeln hervor. Es geht nicht um eine Theorie der Erkenntnis, sondern um das metaphysische Vertrauen. Niemals wäre für Rivarol durch die Lehre Condillacs der Zweifel an der Wahrheit der menschlichen Erkenntnis zu beheben: immer wieder würde hinter den passiv aufgenommenen Sensations die eigentliche Wirklichkeit, als Nichts oder Chaos, auftauchen. Die weltschaffende Erkenntnis des schöpferischen Gefühls dagegen birgt ihm die innere Gewißheit. Die Welt der Erscheinung ist nicht ein unzulängliches oder unzuverlässiges Abbild einer wahren Welt, sondern sie ist die einzig mögliche Welt des Menschen. Die Verborgenheit des Grundes ist die Vorbedingung für menschliche Erkenntnis, und kein Anlaß zur Skepsis. In dem Akt der Erkenntnis offenbart sich eine metaphysische Harmonie zwischen Mensch und Wirklichkeit. «C'est la nature des choses qui lorsqu'elle est bien connue devient notre raison» (Lesc. II 188). Es ist eine Erneuerung antiken Gedankenguts, die eine Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos voraussetzt. Sie ist der Glaubensgrund Rivarols: «Le monde est toute harmonie pour lui, et il est en harmonie avec le monde» (I 248)[286]). Die Erfahrung, daß alle Erkenntnis des Menschen an die Proportionen seiner eigenen Existenz gebunden ist, wird jetzt kein Anlaß zu zweifeln, sondern ist die umfassendste Bestätigung dieser Weltharmonie. Der Satz:

«Rien d'absolu pour l'homme» (I 248f) ist der entschiedenste Ausdruck für die Wechselbeziehung von Ich und Welt; der belebte Körper des Menschen wird zum Maß des Universums, die Analogie wird zum Schlüssel der Erkenntnis. Die Vollkommenheit der Geometrie und der Kunst ist nicht naturfern, sondern der höchste Ausdruck natürlicher Ordnung. Die göttliche Schöpfungsordnung umfaßt Mensch und Welt, und alles erkenntnistheoretische Nachdenken bestätigt sie nur. So lautet Rivarols letztes Wort, in einer Sprache, die von allen Zweifeln befreit ist: «Quel beau et fidèle miroir de l'univers que le sentiment dans l'homme!» (I 27). Des gleichen Bildes bedient sich Leibniz, um die Wechselbeziehungen zwischen Monade und Universum zu kennzeichnen [287]), und er wird Rivarols moderne Autorität für jene antike Anschauung gewesen sein.

Wir mußten Weit-Entlegenes zusammenrücken, um die Auffassung zu erhalten, die am besten zu der schöpferischen Natur des Sentiment stimmt. Ihre innere Wahrscheinlichkeit wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir die einzelnen Fragen betrachten, die Rivarol aus dem erkenntnistheoretischen Gedankenzusammenhang aufgreift. Es sind vor allem drei:

a) Die Frage nach der Herkunft unserer Ideen.

b) Die Frage der Substanz.

c) Die Frage nach den Grundlagen unseres Denkens (conceptions fondamentales).

2a) Unter Idee versteht Rivarol wie Condillac jeden Bewußtseinsinhalt: «c'est l'expression universelle de tout ce qui s'imprime et se combine dans l'entendement» (I 41). Im Schema der Condillacschen Analyse ist sie nichts anderes als die vollzogene Sensation: «pendant l'acte, il y a sensation, après l'acte, il y a idée» (I 25). Rivarol verfolgt diesen Weg nicht weiter, der von der psychologischen Erfahrung möglichst schnell abführt. Ihn reizt gerade die lebendige Wirklichkeit der Sinneswahrnehmungen, und er beginnt, den Beitrag der einzelnen Sinne zur Erfahrung zu ermitteln. Nicht Condillac, sondern Diderot ist hier das Vorbild. In den Mittelpunkt stellt Rivarol die Unterscheidung von «traces» und «figures» (I 36ff, 236ff). Das eigentliche Organ des Gefühls ist der Tastsinn (toucher), und alle anderen Sinne kann man als Umformung des Tastsinns, als seine Mikroskope (I 37) auffassen. Sie alle liefern zunächst nur Eindrücke (traces), und nur dem Tasten ist es gegeben, sich eine Vorstellung von der Außenwelt zu verschaffen, auch nicht unmittelbar, sondern durch ein Umgehen mit den Körpern (en maniant les corps, I 36). So entstehen aus idées simples idées complexes (I 40) [288]). Diese Sonderstellung hatte der Tastsinn schon bei Condillac eingenommen [289]). Das Verhältnis von Tasten und Sehen war seit Molineux ein beliebtes Thema. Auch Rivarol verspricht einen besonderen Abschnitt über die Natur des Auges (I 35a), führt den Plan aber nicht aus; später spricht er recht geringschätzig von den Versuchen, aus der Beobachtung der Sinnesorgane Aufschlüsse über den Erkenntnisvorgang zu erlangen (I 209). Vielmehr knüpft er an diese Scheidung aller ursprünglichen Bewußtseinsinhalte in traces und figures Betrachtungen über die Grundlagen und Grenzen aller menschlichen Erkenntnis. Nichts liegt ihm ferner als die Absicht Diderots, die Zufälligkeit unserer Ideen

an dem Beispiel des Blinden zu zeigen. Solche ‚Phantasien' (I 209) weist er von sich und beschreibt mit einer ehrfürchtigen Frömmigkeit die Gegebenheiten der menschlichen Natur.

Sein Ziel ist auch hier wieder, das Verhältnis des geistigen Tuns zur Unmittelbarkeit des Gefühls festzustellen. Der Bereich der klaren Anschauung ist begrenzt und gefühlsarm. Die einfachen Empfindungen, die leidenschaftlichen Gefühle hinterlassen weit tiefere Eindrücke als irgend eine Vorstellung (I 241). Die Erkenntnis befindet sich ständig in Gefahr, von den ursprünglicheren reinen Gefühlsbewegungen überdeckt zu werden. Ueberall findet sie ihre Grenze an dem blinden Eindruck. Gerade die Abstraktion führt immmer wieder auf die Evidenz der Sinne zurück: es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Unbestimmten einer bloßen Empfindung und der Allgemeinheit des Begriffs: «on a conçu le bruit en général longtemps avant de parler de l'arbre en général» (I 239). Die Definition führt stets auf letzte Elemente, die in der Empfindung gegeben sind. Der geometrische Punkt ist nichts anderes als die Idee, die uns ein Nadelstich verschafft. Auf diese Weise sucht Rivarol alle geometrischen Allgemeinbegriffe, die Linie, die Fläche, aus der inneren Erfahrung abzuleiten (I 240). In der Unmittelbarkeit des Gefühls ist letztlich alle Gewißheit begründet: «la vérité se compose de certitudes obscures, plus encore que de raisonnements clairs» (I 54). Alle Kraft des Denkens beruht darin, die Geheimnisse, auf denen die menschliche Existenz ruht, anzuerkennen. Die Neigung zum abstrakten Philosophieren ist nur die Schwäche, die selbstgesponnenen Fäden nicht aufgeben zu können. «Il détourne la vue du sentiment qui n'est pas son ouvrage, et croit, en s'éloignant d'un mystère, se rapprocher de l'évidence» (I 53).

In dieser Allgemeinheit ist der Gedanke Rivarols sinnvoll: es zeigt sich in ihm das ursprüngliche Weltgefühl, aus dem die Philosophie des Gefühls erwächst. Aber die Bemerkungen, in denen Rivarol die Rolle der reinen Empfindung im Denkprozeß zu bestimmen sucht, weisen alle den gleichen Widerspruch auf: sie heben nicht nur gegenüber der Bestimmtheit der Erkenntnis die Macht der dumpfen Empfindungen hervor, sondern lösen die eigentümliche Gewißheit, die im schöpferischen Akt der Erkenntnis erworben wird, selbst wieder in die Reihe der bloßen Eindrücke auf [29a]). Es ist ein völliger Mangel an systematischer Durchführung der Grundgedanken. Was Riverol in dem Gegenüber von künstlerischer Gestaltung und blindem Wollen völlig klar ist: der Gegensatz von geistiger Einsicht und triebhaftem Gefühl, das fließt ihm in der Beurteilung des Erkenntnisweges immer wieder ineinander. Es ist bezeichnend für Rivarol, verschiedene Ebenen der Betrachtung unabhängig bestehen zu lassen, ohne auf ihre begriffliche Einheit zu dringen.

2b) Was Rivarol bei der Analyse der letzten Elemente aller menschlichen Erkenntnis nur unvollkommen gelungen war, die klare Scheidung des Gehalts einer Erfahrung von ihrem psychologischen Zustandekommen, das wird in der Schilderung einer wissenschaftlichen Methode bedeutend faßlicher. Die Frage nach der Substanz der Körper führt Rivarol auf die moderne Chemie. Sie stellt zu Ende des 18. Jahrhunderts den Typus der

reinen Erfahrungswissenschaft dar. Lavoisier hatte sich in der Vorrede seines Traité élémentaire de Chimie ausdrücklich auf Condillacs Philosophie berufen. Seine Methode wollte in einem einheitlichen Forschungsgang von der Erfahrung zur Erkenntnis und zur Darstellung führen. «Le mot doit faire maître l'idée, l'idée doit peindre le fait: ce sont trois empreintes d'un même cachet» [291]). Die Chemie scheint Rivarol der beste Beweis gegen die Abstraktheit des menschlichen Verstandes zu sein. Die Suche nach der Substanz verlief bisher in der endlosen Teilbarkeit der Materie: es öffnete sich der Abgrund des Unendlichen, über den sich Pascal erschrocken beugte. Pascal ist der Gegner, den Rivarol in diesem Abschnitt bekämpft. Die endlose Teilbarkeit beruht auf der Annahme einer homogenen Substanz der Dinge, die aller Verschiedenheit der Erscheinung zugrunde liegt. Hierin sieht Rivarol eine willkürliche Annahme des reinen Verstandes, der keine Erfahrung entspricht. Die chemische Analyse führt vielmehr auf verschiedene Substanzen, die alle durch ihre Qualität bestimmt sind, und auf ihren gesetzlichen Verbindungen baut sich die individuell gestaltete Welt der Erfahrung auf. Hierin kommt also die Natur der Bedingung des menschlichen Geistes, nur figürlich zu erkennen, offenbar entgegen, und eine innere Entsprechung von Menschengeist und Weltaufbau ist unabweisbar. Die Idee des Unendlichen, die sich dem Intellekt aufzwingt, beruht auf keiner Beobachtung der Natur, sondern ist nichts als die Fähigkeit des Geistes, über jede gesetzte Grenze hinauszugehen: «il ne faut pas conclure de la puissance qu'a notre esprit de ne point s'arrêter, soit qu'il se disperse dans l'infiniment grand, ou qu'il s'évanouisse dans l'infiniment petit que la nature ne s'est point arrêtée non plus, et qu'elle n'a ni fixé les éléments, ni circonscrit l'univers» (I 69f). Im Reich der Erfahrung gibt es nur eine Welt der Formen: «Toute division à l'infini reste ... interdite à l'homme» (I 258). Nur ein innerlich leerer Geist bringt nicht das Vertrauen auf, sich mit dem Reichtum der Gestalten zu begnügen: «voilà où nous conduisent ces désirs obscurs et vagues d'un sentiment qui ne peut s'assouvir, ni supporter de vide au delà de la création!» (I 71). In dieser psychologischen Bedingtheit zeigt sich am deutlichsten die abstrakte Willkür der Idee des Unendlichen, die sie vor allem von der Erfahrung des Nichts scheidet, die für Rivarol von wirklicher metaphysischer Realität ist. Die abstrakte Idee des Unendlichen, die auf der bloßen Entfernung der Grenzen beruht, wird durch das Lebensvertrauen ständig widerlegt: «La vie est la carrière de l'homme, l'infini sa perspective» (I 111). Auch hier ist Rivarol nicht frei von Widersprüchen. Obwohl er die Erfahrung als einzige Quelle der Erkenntnis in Anspruch nimmt und noch den letzten Elementen der Dinge ihre besondere Qualität zuspricht, greift er Lockes Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten auf und konstruiert die Materie einzig aus ihren Gesetzen, der Bewegung und Ausdehnung (I 257), ein Gedanke, der mit der chemischen Methode unvereinbar ist.

2c) Die wissenschaftliche Methode, wie sie Rivarol in der Chemie betrachtet, beruht auf dem empirischen Erforschen der Gegenstände. Mit ihr ergab sich eine praktisch erfahrbare Bezogenheit des Aufbaus der Materie und der Artung des menschlichen Erkennens. Noch allgemeiner ent-

hüllt sich die Harmonie von Mensch und Welt in den Grundbegriffen, durch die jede Erfahrung geformt wird. Die Zahl dieser «conceptions fondamentales» (I 46) hat Rivarol niemals genau bestimmt: Bald gehören die Begriffe des Körpers und der Seele hinzu (I 47), bald nennt er als solche mouvement, espace, temps, nombres (I 65f), bald sind es nur noch temps und nombres (I 76), bald gehört auch noch die Idee der Proportionen zu diesen Grundlagen (bases) aller menschlichen Erkenntnis (I 250). In unserem Zusammenhang, der Erkenntnis der physikalischen Welt, können wir uns auf Raum, Zeit und Zahl beschränken. Den Raum stellt Rivarol mit Materie, Existenz und Bewegung zusammen, wohl als Bestimmungen des Objekts, und unterscheidet von diesen vier Zeit und Zahl, «qui, après avoir porté dans le discours l'ordre qui règne dans l'univers, ont appliqué à l'univers l'ordre qui règne dans nos pensées» (I 76). Für uns kommt es vor allem darauf an, eine bestimmte Tiefe des metaphysischen Denkens aufzudecken.

Das Kennzeichnende für diese Schicht des Denkens ist der Einfall, vor dem Rivarol sofort zurückschreckt. Nie hat er die Fähigkeit, längere Zeit in der Sphäre metaphysischer Spekulation zu verharren. Besonders deutlich ist dies bei Rivarols Gedanken über den Raum und das Nichts. Sie erhalten ihren Wert weniger durch ihre Ausführung, die allzu unzulänglich ist, als durch die Schärfe des metaphysischen Schauders, der sonst im 18. Jahrhundert selten spürbar ist. Rivarol geht aus von einer doppelten Erfahrung des Raumes: als Ausdehnung der Körper und als absoluter Raum (vide) (I 72). Als körperliche Ausdehnung verhüllt der Raum gleichsam seine Tiefe: «il ... tient davantage à l'univers», als leerer Raum erst erhält er seine metaphysische Bedeutung. Die Leere, das Nichts ist nicht zu leugnen, da es eine unmittelbare Erfahrung des Gefühls ist (I 69)[292]). Ueber den Gehalt dieser Erfahrung hat Rivarol gegrübelt, und seine Aeußerungen sind nichts anderes als tastende Schritte in dem Gelände einer ungewohnten Abstraktion. Die Idee des Raumes schlägt immer wieder in die des Nichts um, wobei das Gefühl an seine Grenze rührt. Denn mit dem Aussprechen hat bereits der Daseinswille des Sentiment gesiegt (I 45). Rivarol wird unmittelbar zu dem Gedanken der Schöpfung Gottes geführt, der ihm dem Raum vor dem Zerfall in Nichts garantiert (I 73)[293]). Rivarol behandelt also die Idee des Raumes nicht als eine Denknotwendigkeit, sondern als eine Erlebnisweise des Gefühls: als solche wird sie durch eine theoretische Behandlung nicht erschöpft, sondern sie verlangt eine innere Stellungnahme. Eine unentrinnbare Ideenfolge führt das Gefühl von der Ausdehnung, die ihm bei allem Sein entgegentritt, bis zum Nichts, eine Auflösung aller Wirklichkeit, aus der nur eine innere Umkehr zu retten vermag: nicht mehr das Sein, sondern die Schöpfung (création) stellt Rivarol dem Nichts gegenüber. In dieser Gedankenbewegung, die das Gefühl des Nichts hervorbringt, liegt wohl für Rivarol auch der Unterschied vom Begriff des Unendlichen, der auf einer bloßen Abstraktion beruht. Freilich geht beides in Rivarols Darstellung ineinander über.

Was die eigentliche Realität des Raumes betrifft, so ist Rivarols Ansicht nur schwer festzulegen. Die einzige klare Linie beginnt bei dem Un-

terschied von Ausdehnung und Raum: «étrange mystère que cette différence de l'espace pur et de l'étendue des corps» (I 95). Rivarol bemüht sich einzusehen, was unter Raum (espace) überhaupt zu verstehen sei. Physikalisch ist er gar nicht faßbar: «L'espace n'est au fond q'une non-résistance au désir du mouvement» (Cant., 53). Aber für das Gefühl bleibt mit jeder Bewegung eine Raumvorstellung verbunden: selbst die Gedankenbewegung (sensations, idées, événements) fordert ihren Raum. Mir scheint, Rivarol schlage eine Verbindung zwischen Raum und Existenz: «L'espace ... ne se sépare pas de l'existence» (I 93f, s a. Cant., 54). Darin besteht seine Objektivität. Doch genügen diese Andeutungen nicht, um eine physikalische Theorie des Raumes abzugrenzen.

Im Gegensatz zum Raum ist die Zeit das Absolut-Subjektive, die eigentümlich menschliche Erlebnisform, die Gott nicht braucht und die den Tieren versagt ist: «notre conception, ... notre apanage» (I 80f). Ihr widmet Rivarol 20 Seiten (Du Temps vague et du Temps mesuré, p. 77—97), die ein Musterbeispiel sind für seine Art, die Gedanken der Vorgänger umzubilden. Die Grundlage ist in Condillacs Ableitung des Zeitbegriffs gegeben: dort findet sich jene unklare Vermischung von Zeit und Bewegung, die Rivarol beseitigen möchte (I 90). Wie stets läßt Condillac das denkende Subjekt bei Seite und sagt einfach: «elle ne peut sentir qu'elle cesse d'être ce qu'elle était, sans se représenter dans ce changement une durée de deux instants» [294]). Der Begriff der Dauer steht auch weiterhin im Mittelpunkt: Die Zeitmaße, die Condillac wie Rivarol entwickelt, also zunächst aus dem Vergleich einer Abfolge von Eindrücken mit einem beständigen, dann durch die Wahl einer Bewegung, die der Willkür entrückt ist, des scheinbaren Kreislaufs der Sonne, sie alle dienen nur dazu, ‚Dauer' zu messen, die also eine Art Existenz besitzen muß. Dem entgegnet Rivarol: «le temps n'est q'une idée» (I 94) [295]), und zwar eine komplexe Idee des Menschen (I 79 und 201): «une idée mixte de son moi qui est fixe, et de ses idées qui se succèdent, et se partagent devant lui en idées qu'il a et en idées qu'il a eues». Alles Reden von der Zeit ist in einer Täuschung befangen, die aus ihrem Wesen leicht zu erklären ist, aber dennoch diese wahre Natur verdeckt. Die Zeit hat überhaupt keine andere Realität als die des geistigen Vollzugs: sie ist ein Maß, das der Geist an die Bewegung der Dinge anlegt (I 79). Sie existiert stets nur in dem Augenblick, in dem die Existenz sich von sich selbst abhebt, um sich als Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft zu empfinden (I 94). Die Zeit bewegt sich also nicht, sondern wirklich ist stets nur der gegenwärtige Augenblick, der aller Natur gemeinsam ist (I 77 u. 85). Mythisch ausgedrückt wäre sie eine Urne, vom ruhelosen Fluß der Bewegung durchströmt, aber nicht Saturn, kein Sensenmann, kein Strom (I 90). Der Mensch, der den Ablauf seiner Existenz nicht anhalten kann, dem also jener Zustand der Existenz, in dem er sich gegenwärtig fühlte, sofort entschwindet, er ist gezwungen, den Augenblick der Gegenwart zu verbreitern («le présent sur lequel le sentiment s'appuie à chaque instant», I 83): eine Stunde, ein Tag, ein Monat, ein Jahr, ja ein Jahrhundert sind für uns Gegenwart. Aber stets bleibt die eigentliche Funktion der Zeit, das Bewußtsein der zeitlichen Perspektive hervorzubringen. Das Webergleichnis,

das Rivarol vom Denken gebraucht, prägt auch diese Lage des Menschen: «Semblable au tisserand qui ourdit sa toile et qui, situé entre l'ouvrage fait et l'ouvrage à faire, ne dispose à chaque instant que du fil qui lui échappe; le passé est pour lui un tableau fixe, l'avenir une crainte ou une espérance, le présent un éclair».

Dies ist die innerste Schicht von Rivarols Zeitphilosophie, in der von einem Messen der Zeit überhaupt nicht die Rede ist: vielmehr ist in der Zeit die Situation des Menschen erfaßt. Diese Ebene verläßt Rivarol, als er von der vulgären Zeitanschauung zu sprechen beginnt. In ihr wird die Zeit nicht mehr erlebt, sondern sie wird benutzt: nicht der Augenblick ist bedeutsam, sondern die Bewegung der Dinge und Ideen, die am beständigen Ich vorüberziehen und, obwohl vernichtet, sich im Gedächtnis anhäufen: sie nennt man jetzt: Zeit (I 80). Dank einer eigenartigen Täuschung gewinnen die abgelaufenen Vorgänge, indem sie sich in der Vergangenheitsrichtung anordnen, eine solche Realität, daß sie eine zweite Welt bilden, die in der eingebildeten Dauer ihren ‚Raum' hat. Dabei ist alles geistige Leben an diese scheinbare Doppelexistenz gebunden: «Sans cette illusion du temps, quel espace et quel ordre l'homme eût-il pu donner à ses mouvements et à ses pensées?» (I 81).

Auf einer ähnlichen Täuschung beruht die Vorstellung der Zukunft, aus der die Ereignisse wie aus einer räumlichen Entfernung auf uns zukommen: es ist die Macht der Bedürfnisse und Leidenschaften, uns am Kommenden zu interessieren, und genau wie in der Vergangenheit stellen wir uns fälschlicherweise einen zeitlichen ‚Raum' her. Nur bleibt dieser Raum unbestimmter, weil ihm die Deutlichkeit der Erinnerungen fehlt. Die Tiere in ihrer Triebhaftigkeit sind am stärksten auf das Zukünftige bezogen, es ist, als sei ihnen hier ein Zeitgefühl gegeben. Hierin liegt für Rivarol der Sinn des Augurenglaubens (I 194).

Während also die echte Zeit ein geistiges Ordnen ist, in dem aus dem Erlebnis der Gegenwart, in der das Sentiment seine Beständigkeit (fixité, I 86) am Fluß der Dinge erprobt, der Ablauf der Bewegungen in Vergangenes und Zukünftiges geteilt wird (I 91), so wird diese Natur ständig durch die Uebergewalt des bloßen Ablaufs verfälscht: Die Zeit wird zu einer Dauer, die sich vom Subjekt ablöst und sich mit der Bewegung verbindet. Der Ablauf der Bewegung mißt die Zeit. Hiermit ist der Höhepunkt der Verwirrung erreicht: denn in Wahrheit mißt Bewegung stets nur Bewegung, die wir dazu in einer zeitlichen Perspektive, als vergangen, gegenwärtig, zukünftig, betrachten.

Das Zeitmaß kann von verschiedener Bestimmtheit sein. Das unbewußte Gefühl der Dauer mißt mit der Bewegung der menschlichen Ideen: aber dies Maß ist ohne Verlaß (I 87, 106). Es bedarf einer regelmäßigen Bewegung, um an ihr alle anderen Vorgänge zu messen: zunächst genügt der Wechsel von Tag und Nacht, die Mondphasen, der Jahreskreislauf, aber erst die zahlenmäßige Berechnung macht die Uhrzeit möglich. Durch lange Gewöhnung entwickelt sich nun das moderne Zeitbewußtsein, das die mathematische Einteilung nicht mehr vergessen kann: «La durée sans nombres n'a plus été qu'une idée vague, un instant ou l'éternité» (I 108).

Das Gegenwartsgefühl geht dabei immer mehr verloren: Die Uhrenbewegung will sich unabweisbar aufdrängen: «Une minute est-elle divisée en secondes, l'aiguille court sous nos yeux et l'esprit sent la marche sautillante du temps» (I 86). Je geschärfter der Blick für die Bruchteile einer Bewegung wird, desto unentrinnbarer erscheint der Fluß: «notre vie passe ... et nos pensées se succèdent, pendant que nous en parlons, que nous les comptons et que nous efforçons de les fixer» (1 91).

Dieser Vielzahl von Bewegungsabläufen gegenüber, die alle aneinander meßbar wären, betont Rivarol die eigentliche Natur des Zeiterlebens, durch die jene Bewegungen est ihre zeitliche Richtung erhalten. Ueber die mögliche ‚Bedeutung' des Augenblicks für den Menschen denkt er dagegen nicht nach. Sein ganzes Interesse am Zeitbegriff gilt der Rolle, die er im Erkennen des Menschen spielt: als ein Mittel der geistigen Anschauung. Daher sein Lob des genauen Erinnerns, des geschichtlichen Bewußtseins (I 88), «ces regards en arrière qui continuent le bonheur» (I 179), daher seine Freude an der Methode, mathematisch die Zeit zu messen und sie nach den Gestirnen zu regulieren (I 107). Den Hintergrund für dieses Zeitbewußtsein bildet das Grauen vor dem Vergessen (P. inéd. p. 76), vor dem blinden Ablauf, der alles vernichtet. Aus ihm schneidet die gemessene Zeit einen vertrauten Bereich heraus: «la durée (prend) des limites dans le temps» (I 109). Die gleiche Auffassung findet sich schon in der Dante-Uebersetzung: die Doppelheit der gemessenen Zeit, «qui n'a d'existence que celle que lui donne l'histoire dans le souvenir des hommes» (III 116) und des ruhelosen Bewegungsablaufs, der erst an der Grenze der Schöpfung endet. Dort ist die Höllenpforte errichtet, «qui voit par une de ses faces la naissance du temps et l'éternité de l'autre» (III 26) [296]).

Den Schlußstein der erkenntnistheoretischen Betrachtung bildet in jedem Sinne der Abschnitt über die Zahlen (Des Nombres I 97—111). Nicht nur hat ihn Rivarol mit Absicht an das Ende des Kapitels über die Ideen gestellt, sondern im Begriff der Zahl laufen in Wahrheit alle Gedanken zusammen, die Rivarol an das Problem der Erkenntnis wendet. Zum ersten Male stießen wir auf eine philosophische Deutung der Mathematik, als wir die Rolle der Proportionen im Denken Rivarols behandelten: dort wurden wir auf ein pythagoreisches Element in seinem Weltbild aufmerksam, einen Glauben an den Aufbau des Alls nach zahlenmäßigen Verhältnissen, den wir im Rahmen seiner naturphilosophischen Ideen ausführlicher besprechen werden. Diese Verehrung der Mathematik bleibt jedoch im steten Zusammenhang mit einem klaren Bewußtsein der physikalischen Methode und ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen, und hiervon ist im Augenblick zu handeln. Rivarol ist niemals wie Saint-Martin oder Bonald einer fragwürdigen Zahlenmystik verfallen, sondern sein Denken behält stets alle Beweglichkeit der besonnenen Vernunft: nirgends tritt die innere Spannweite seines Geistes überraschender hervor.

Die Zahl als die Bedingung aller Wissenschaften und Künste beruht auf der freien Schöpfung des Geistes, der ein Mittel brauchte, um die verwirrende Menge zu meistern. Klar ist nur die Einheit, und ein vollkommener Geist würde nie abstrahieren, sondern stets die volle Individualität erken-

nen. «Ce ne sont points les idées abstraites et universelles qui constituent la puissance de l'esprit» (I 100). Da dem Menschen nur ein Mehr oder Weniger solcher anschauender Erkenntnis gegeben ist («des séries d'idées particulières, séries toujours adéquates et complètes»), so gilt es, die Einheit in die Vielheit zu tragen: dies ist das Prinzip der Zahl. «C'est ici, et ce n'est qu'ici que le sentiment fut véritablement créateur» (I 98). Die schöpferische Anlage des Sentiment, die im Geniebegriff gipfelt, bildet also auch hier die Grundlage, von der Rivarol ausgeht, und dies verknüpfende Band wird uns erleichtern, den Abschnitt über die Zahlen in den erkenntnistheoretischen Zusammenhang einzubeziehen.

Rivarols Absicht ist, den Begriff der mathematischen Gesetzmäßigkeit, die im 18. Jahrhundert vor allem in der ideologischen Schule zum Ziel aller Erkenntnis geworden war, auf seinen Ursprung im Sentiment zurückzuführen und gerade mit ihm die harmonische Zuordnung des Menschen als eines Mikrokosmos auf das All zu beweisen. Die Anschauung vom Universum als einem einzigen Gesetzeszusammenhang war dem 18. Jahrhundert von neuem durch das Newtonsche Gravitationsgesetz eingeprägt worden. Es wurde die Aufgabe der Einzelwissenschaften, die Beziehungen ihrer Objekte zu jenen großen beherrschenden Gesetzmäßigkeiten festzustellen. «Les grands combinaisons ont produit tous les petits rapports» [297]), das ist die Leitidee von Buffons Historie Naturelle. Aehnlich will Montesquieu das Leben der Staaten in seinen Bezügen zu den sie leitenden Prinzipien untersuchen: «tous les rapports forment tout ensemble ce qu'on appelle l'Esprit des lois» [298]). Schließlich schränkt die Wissenschaftstheorie D'Alemberts alles Naturerkennen auf das Feststellen von Bezügen ein, und stets birgt das Wort «rapport» die Forderung mathematischer Exaktheit. Auch Rivarol ist von diesen Anschauungen tief durchdrungen, aber er überwindet ihre positivistische Enge, indem er sie als eine Form der Wechselbeziehung von All und Mensch ansieht. «L'homme mesurait, pesait, comptait, et il se trouva, que Dieu avait compté, pesé, mesuré» (I 103) [299]). Die Idee des «Grand Tout», die er hier voraussetzt, gehört in einen größeren Zusammenhang, es muß genügen ,wenn wir andeuten, daß ihm gerade die Anschauung eines allgemeinen Gesetzeszusammenhangs die eigene Ueberzeugung bestätigt, daß im All lebendige Kräfte wirken, die aus der einen erhaltenden Weltseele hervorgehen. Alle Gesetze sind letztlich Proportionen, die auf eine organische Einheit hindeuten: «De même que mon sentiment n'est pas plus éloigné de mes pieds que de mes yeux, ainsi la nature n'est pas plus loin du soleil que de notre planête ou de Syrius» (I 102). Gerade die Zahlenverhältnisse sind ihm der umfassendste Beweis der Allgegenwart einer beseelenden Macht, im Gegensatz zum mechanischen Denken etwa eines Holbach. Wieder ist es eine alte Formel, die von Leibniz zum Ausdruck seines Philosophierens gemacht worden war, der sich auch Rivarol bedient, um diese Ueberzeugung auszusprechen: «La nature est un cercle, dont le centre est partout, la circonférence nulle part» (II 124 A) [300]).

Vom Menschen aus gesehen, wird das mathematische Erkennen zu einer der Weisen ,mit deren Hilfe sich das Sentiment die Welt aneignet.

Sie ist keineswegs die einzige, sondern Mikro- und Makrokosmos sind auf mannigfaltige Art miteinander verbunden, und jedem dieser Wege entspricht eine besondere Form der Evidenz, über die hinaus es keine Gewißheit gibt.

Mit «évidence» bezeichnet Rivarol einmal die eigentümliche Gewißheit des Verstandes im Gegensatz zur Gewißheit der Sinne (I 53, 151, 157, 216, 237). «L'évidence est l'effet immédiat et prompt de cette intuition de l'esprit qui embrasse un objet intérieur dans tous ses rapports, comme le sentiment de la vision quand l'oeil embrasse un objet extérieur» (P. inéd. p. 56f) [301]). Zum anderen haben aber auch die Sinne ihre Evidenz, ja, sie ist derjenigen des Verstandes überlegen. Letzthin ist also Evidenz der Ausdruck der Befriedigung, die jedes Erkenntnisorgan in der ihm eigenen Sphäre findet. Bestimmten Erscheinungen ist ein bestimmtes Organ zugewiesen: «L'esprit pur ne demande pas des sensations et les sens ne demandent pas des raisons» (I 216, P. inéd. p. 44). Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt: «nous jugeons avec notre raison que nous sommes raisonnables, comme nous jugeons avec notre oreille que nous avons la voix juste» (I 153, P. inéd. p. 2). Das allen Erfahrungen gemeinsame Maß aber ist das Sentiment, in dem alle Evidenz begründet ist.

Auf diese Anschauung muß man sich besinnen, wenn Rivarol am Ende seines Abschnitts über die Zahlen es unternimmt, das mathematische Erkennen in die lebendige Einheit der menschlichen Anlagen einzufügen. Um die Spannung zwischen den Kräften des Intellekts und des Bildnertums, — zwischen Esprit und Talent (I 105) —, harmonisch auszugleichen, stiftet er eine Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Dichtung. Die Stellung, in der sich der Mensch in der Welt befindet, kann durch keine Form der Erkenntnis verrückt werden, auch nicht durch die naturwissenschaftliche Forschung. Vielmehr entdeckt jede nur eine andere Seite der Welt der Erscheinung. Die physikalische Erkenntnis ist nicht objektiver, nicht tiefer als die poetische, sondern sie trifft einen andern Aspekt: «Quoique tout soit mesure, calcul et froide géométrie dans la nature, son auteur a pourtant su donner un air de poésie à l'univers!» (I 103). Verstand und Phantasie zerstören einander also nicht, wie es Rivarol selbst einst fürchtete, sondern sie ergänzen einander: «pourquoi prononcer entre le goût et la science, entre le jugement et l'imagination, un divorce que ne connaît pas la nature?» (I 104). Die Vereinzelung der Kräfte und der Erkenntnisse ist von Uebel, sie sind vielmehr aufeinander bezogen (correspondance) und möglichst einander zu nähern. Die Verwirklichung ging weit über Rivarols Vermögen. Die Forderung: «instruire et plaire sont inséparables» (I 105) ist allzu äußerlich. Aber in dem Traum des großen naturwissenschaftlichen Lehrgedichts ist beides verbunden: Die Poetisierung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und die Durchdringung der Poesie mit Maß und Zahl. Wir werden sehen, wie Rivarols ganze Poetik auf das durchdachte Kunstwerk zielt, auf die dichterische Gestaltung eines Weltbildes. Zur gleichen Zeit, als er diese Gedanken niederschrieb, begeisterte er den jungen Chênedollé zu einem Gedicht über die Natur, «poême qui avait été manqué deux fois dans notre langue, par Le Brun et Fon-

tanes» [302]). Das Kunstwerk ist die Form der Erkenntnis, zu der Rivarols Theorie hindrängt: «Les vérités sont harmoniques» (I 301).

3. Die Leidenschaften:

Der dritte Bezirk, der unmittelbar vom Begriff des Sentiment sein Licht empfängt, ist der des Willens. Am Anfang steht auch hier die Loslösung von Condillac. Was Destutt de Tracy in seinen Eléments d'Idéologie für die sensualistische Schule zurückerobert, der Begriff der seelischen Aktivität, ist für Rivarol kein Problem. Die Condillacsche Analyse hat ihm in diesem Punkt nichts zu sagen: Wenn Condillac das Bedürfnis (besoin) aus dem Vergleich zweier innerer Zustände ableitet, also seiner Methode getreu nur die psychischen Beziehungen beschreibt, wenn er ebenso wieder die Begierde (désir) nur als den Vorgang des Bedürfnisses schildert und den Willen (volonté) als désir absolu [303]), so stellt dem allen Rivarol das Sentiment als ursprünglichen Willen gegenüber: «c'est là que le sentiment se montre à nu» (I 64). «Wille» bedeutet hier nicht die Willensentscheidung, sondern ganz allgemein das affektive Sentiment im Gegensatz zum Geist (entendement, raison), coeur im Gegensatz zu esprit (I, p. 6, 62, 214). Die Bedürfnisse brauchen nicht erst erlernt werden, sie sind eingeboren (I 18). In ihnen offenbart sich die Kraft des Lebens: «ce feu du ciel qui nous anime ne connaît point encore d'autre conducteur que les besoins et les passions, c'est là qu'il dirige sa flamme et ses coups, la raison n'a que ses éclairs» (I 58).

Hiermit ist das Thema genannt, das die Condillacsche Dreiheit von besoin, désir, volonté zurückdrängt. Sie bleibt auch für Rivarol das psychologische Schema, von dem er ausgeht, aber die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Leidenschaft führt ihn über die Ebene der bloßen Psychologie hinaus: Das Sentiment wird zur Grundlage einer Moralphilosophie. Daher benutzt Rivarol jetzt gern das Pascalsche Begriffspaar coeur — esprit, da es der Sphäre der Untersuchung gemäßer ist (I 6) [304]).

«L'esprit est le côté partiel de l'homme, le coeur est tout» (I 316 u. P. inéd. p. 100), so lautet Rivarols Entscheidung. Die Einheit der menschlichen Organisation wird so aufs neue ausgesprochen, mit ganz anderem Gewicht als in der bisherigen Theorie. Als Gegner nennt er auch hier wieder Buffon (I 59), aber er ist nur der Vertreter aller stoischen Moral, die den Menschen unberührt von seinen Leidenschaften seiner Vernunft folgen heißt. Die Verteidigung der Leidenschaft geschieht im 18. Jahrhundert von den verschiedensten Seiten: für Rivarol sind Diderot und Helvétius die Lehrer gewesen, die ihn in diesem Punkte von der stoischen Tradition abweichen ließen. Von ihnen hat er die grundsätzlichen Positionen übernommen: daß ohne Leidenschaft alles seelische Leben verdorrt (I 167), daß alles Außerordentliche ein Produkt der Leidenschaft ist (I 59), daß die Leidenschaften gut und böse zugleich sind (I 268), daß eine Idee niemals Leidenschaften besiegt (I 148), daß die Moral eines Menschen in seiner Fühlweise und nicht in seinen Ueberlegungen wurzeln muß (II 164) [305]). Und doch besteht ein Hauptunterschied, der Rivarol von Diderot und Helvétius, wie von allen ‚Philosophen' der Jahrhundertmitte trennt: es ist seine Auffassung der Ordnung, in der Leidenschaften und

Vernunft aufeinander bezogen sind. Bei Diderot und Helvétius behält die Lehre von den Leidenschaften etwas vom verwirrenden Paradox, das an die Stelle geistiger Ordnung die Wirklichkeit der Triebe und Begierden setzt. Rivarol dagegen betont die Macht der Leidenschaften, um eine sinnvolle Ordnung darzustellen, in der alle Kräfte des Menschen harmonisch zusammenwirken nach einem göttlichen Schöpferplan. Jede Veränderung dieses festen Verhältnisses hieße die Natur schulmeistern. Die Situation des Menschen wird vielmehr in einem neuen Licht erscheinen, wenn man die Spannung zwischen Leidenschaft und Vernunft in ihrer Wahrheit sieht: «un bienfait proportionné à notre fin» (I 59)[306].

Die Form dieser Spannung hatten wir schon gekennzeichnet, als uns die Steigerung der Seelenkräfte beschäftigte (s. S. 68). Das innige Wechselverhältnis von passion und raison stellt Rivarol in einer Fülle von Bemerkungen dar, die alle auf die natürliche Verbindung beider Kräfte zielen, auf den Menschen, «tel que l'avait projété la nature, animant ses idées par ses passions et réglant ses passions par ses idées» (I 61). Es sind psychologische Beobachtungen, die nur scheinbar eine systematische Terminologie benutzen, in Wahrheit die Erfahrungen eines Menschen spiegeln, der an die inneren Kämpfe (I 145f), aus denen eine Handlung hervorgeht, im Uebermaß gewöhnt war. Die Entschiedenheit seines Denkens zeigt sich hier wie auch in seiner Morallehre in der unbedingten Sicherheit, mit der er jede Verzerrung der wahren Verhältnisse vermeidet. Obwohl er selbst kein zuverlässiger Charakter war, hält er sein Denken von jeder Trübung frei. Reinlich unterscheidet er die Extreme von der gesunden Organisation. Dort findet sich auf der einen Seite der Sklave der Leidenschaften (I 61), dem seine Gefühle den Verstand und seine Urteile bestimmen (I 148), das Gewissen verfälschen (I 279) und der blind einem beherrschenden Willen folgt (I 56), auf der anderen die kraftlose Abstraktion, die aus der Oede der Seele erwächst (I 147), der Zweifel, der die Sicherheit des Gefühls zerstört (I 57), die Reflexion, die vom Handeln abhält (I 289). Das Wesen des Menschen enthüllt sich uns im Vernünftig-Handelnden: «L'homme subordonne sa vie à sa pensée» (I 174). Nicht das Wollen, das von den Begierden des Augenblicks abhängt, sondern der überlegte Entschluß ist der Ausdruck des ganzen Menschen: auf ihnen beruht der wahre Charakter, in dem Leidenschaft und Vernunft sich gegenseitig bestärken (I 289). Rivarol führt zwei Begriffspaare ein, um den Vorgang der Entscheidung zu verdeutlichen:

1. le moi accidentiel et le moi habituel (I 146);
2. raison spéculative et raison pratique (I 145).

In beiden Fällen handelt es sich um Unterscheidungen, die nicht einem größeren Zusammenhang entnommen sind, sondern nur an dieser Stelle vollzogen werden. Sie dienen dazu, die Norm des Handelns psychologisch aus dem Charakter des Individuums abzuleiten. Den Begierden des Augenblicks stehen die tiefgründigeren, weiter gespannten Leidenschaften gegenüber: „Les volontés dans l'homme ne deviennent respectables que par leur énergie et leur durée» (Lesc. II 267). Das Ich ist jedoch nichts Festes, sondern in jedem Entschluß entscheidet es von neuem über die Kontinuität seines Daseins. Jeder Willensentschluß ist zugleich ein Urteil. Aber auch

die ‚Vernunft' (raison) ist kein fertiger Maßstab unseres Handelns, sondern setzt sich aus unseren bisherigen Entscheidungen zusammen (I 144). Diese Auflösung aller Vermögen in den seelischen Prozeß geschieht hier ganz im Sinne Condillacs, nur ist die psychologische Anschauung weit lebendiger. «Raison pratique» bedeutet nur das innere Tun, durch das wir eine Handlung an Ideen orientieren im Gegensatz zum rein theoretischen Verbinden von Ideen. Die Herkunft dieser Ideen liegt außerhalb des Gesichtskreises einer rein psychologischen Untersuchung. Aus der Vereinigung von Wille und Urteil entsteht das vernünftige Tun:«il unit le sentiment qui conclut au sentiment qui veut, et c'est la plénitude de la raison» (I 146). «Raison» bedeutet also nichts Unpersönliches, sondern gerade den höchsten Ausdruck des Ichgefühls, «sa volonté éternelle», sie folgt keiner objektiven Norm, sondern nur einer inneren Gewißheit. Rein psychologisch wäre es ein bloßer Ablauf: «On prend, on laisse, on reprend des attitudes et des idées; et ces idées périssables ne laissent pas, en se succédant de nous conduire à une volonté qui est aussi un état du sentiment, et cet état nous détermine à des actions» (I 259f).

Der Wert dieser psychologischen Darstellung wird stets durch die Methode des konstruktiven Schemas beeinträchtigt, das sich nur mangelhaft den Ergebnissen der wirklichen Selbstbeobachtung anpaßt. Es ist dies alles auch nur die Grundlage für Rivarols eigentliches Anliegen. Aus der Schärfe der Einsicht in den psychologischen Prozeß gewinnt die Frage nach der Herkunft der moralischen Norm erst ihre Dringlichkeit. Wenn Vernunft und Leidenschaften aus der gleichen Wurzel, dem Gefühl, wachsen, wo findet sich dann eine Norm, der sich der einzelne unterwirft? In der Beantwortung dieser Frage, der Kernfrage aller moralischen Zweifel zu Ausgang des Jahrhunderts, zeigt sich die Besonderheit des Rivarolschen Geistes. Rivarol kennt keine moralische Skepsis, sondern die innere Spannung weist ihn gerade auf die eigentliche Situation des Menschen hin. Die philosophische Analyse des Sentiment führt hier wie in Sprache und Kunst an ihre Grenze: Die Werte des Menschen sind nur aus der Betrachtung der geschichtlichen Welt zu verstehen. Die Moral besteht nur zwischen den Menschen, nie ist sie aus dem einzelnen Individuum zu erklären. «Pour un solitaire il n'y a ni vertu, ni vice (I 280). «Il n'y a point de vertu sans relation» (I 349) «Il n'y a de morale que de l'homme à l'homme» (I 355). Die Leidenschaften sind an sich weder gut noch böse, erst durch ihr Objekt, also ihre Wirkung in der gesellschaftlichen Welt, bekommen sie ihre Bewertung (I 276f). Wie die Wertmaßstäbe geschichtlich entstehen, kann die Vernunft nicht mehr begründen, sie kann nur zeigen, wie die Kräfte des Menschen auf seine geschichtliche Situation zugeordnet sind. In seinen Gedanken über Erziehung führt Rivarol seine Analyse des Menschen an die Grenzen der geschichtlichen Welt.

Die enge Verknüpfung von Leidenschaft und Idee durch das gemeinsame Sentiment («s'il s'identifie avec les unes, il s'associe aux autres», I 59) macht Erziehung überhaupt erst möglich. Die Zuordnung beider Vermögen wird noch deutlicher in ihrer verschiedenen Entwicklung: Die Kindheit ist noch frei von Leidenschaften, damit in diesen ersten 15 Jahren

dem Menschen eine genügende Anzahl Ideen anerzogen werden kann (II 164, I 60, 62, 279). Die einmal errichtete Herrschaft der Leidenschaften wäre unerschütterlich. Die Erziehung soll die Kraft der Leidenschaften nicht brechen, sondern leiten: nie wird sie Erfolg haben, wenn es ihr nicht gelingt, das Gute zu einem Gegenstand des Empfindens zu machen: «la vertu peut entrer dans la complexion d'un enfant et, comme son sang, couler dans ses veines» (I 164). Aus Enthusiasmus und Freude muß die edle Tat entspringen[307]). Nur was zur zweiten Natur wird, ist Eigentum der Seele. Eine solche «constitution morale» muß die Erziehung geben, daß das Gute so sicher empfunden wird wie das Schöne: morale und bon goût stellt Rivarol gern nebeneinander (II 164, I 271)[308]).

Aus dieser Auffassung entspringt eine doppelte Bewertung der Erziehung: auf der einen Seite bedeutet sie alles, denn ‚natürlich' ist im Reich der Moral nichts (I 278): «la nature elle-même n'est q'une première habitude» (II 163)[309]), und auf der anderen nichts, sondern alles vermag die Geburt, ein wohlgeratener Geist (Esprit bienfait, Cant., 70). Wie die Welt der Sprache und Kunst aus dem schöpferischen Vermögen erwächst, so wurzelt alles höhere moralische Leben in den Leidenschaften, im Enthusiasmus, die sich über die natürlichen Bedürfnisse erheben (I 63, II 310f). Die Träger der geschichtlichen Welt besitzen hier wie dort das Gefühl auf seiner höchsten Stufe: «Tout homme qui s'élève ici-bas, a toujours reçu de la nature un sentiment ou plus fort ou plus exquis en partage» (I 59f).

V.

Gott — Natur.

Wir sagten am Anfang des Kapitels, daß Rivarol die Frage nach dem Wesen des Menschen wohl im Rahmen einer theoretischen Untersuchung erhebe, sein letzter Antrieb jedoch das unbedingte Streben nach Erkenntnis der eigenen Situation sei. Wir verglichen ihn wegen dieser Aufopferung alles rationalen Haltes mit Pascal. Es gilt noch zu zeigen, zu welchen religiösen Folgerungen Rivarol seine Anschauung des Menschen, die er bewußt der Pascals gegenüberstellt, geführt hat und zu welchem metaphysischen Glauben.

Die beiden im engeren Sinn religiösen Themen, die Rivarol innerlich beschäftigen, sind die Idee der Unsterblichkeit und die Idee Gottes. Beide haben für ihn die Verbindung mit der christlichen Religion verloren: sie führen vielmehr in den innersten Raum seiner Philosophie. Für ihn bleibt die Vernunft stets die höchste Kraft des Menschen: sie ist göttlich und die Religion nur zu menschlich (I 266). Weder die Organe noch die Ideen weisen über dieses Leben hinaus. Wir sahen, wie es zum Wesen des Sentiment gehört, sich selbst nicht zu kennen. Die ersten Gedanken kommen dem Menschen: es denkt in ihm (I 117, 148, 259, P. inéd., p. 24). Sie sind wie die Flamme, die mit der Kerze erlischt (I 259). Auch das Ichbewußt-

sein im Menschen war nur ein Energiezustand des unbekannten Gefühls, der sich im Kind langsam entwickelt. Wohl fühlt sich der Mensch als einheitlich organisiertes Wesen, aber seine Ueberzeugung wurzelt nur im Gefühl und nicht in einem Sein. Die organischen Wesen sind nur falsche Personen (I 264). Der Mensch ist nur ein Schauspieler (Cant., 64). «Il n'y a au fond d'autre personne dans la Nature que Dieu: lui seul est simple et sans proportion, puisqu'il entre également dans la structure d'un ciron et dans les compositions d'un soleil» (Cant. 71f). Rivarol bleibt also vor dem Geheimnis des ‚Gefühls' stehen: alle Erscheinung vergeht, weiter reicht das menschliche Wissen nicht. Rivarol stellt mit Anteilnahme die antike Lehre dar, nach der die göttliche Seele im Tode zu Gott zurückkehrt wie ein Tropfen ins Meer (II 132), aber zur Glaubenskraft ist dieser Gedanke wohl kaum geworden. Freilich finden sich zuweilen Anklänge an eine Gedankenwelt, die jenseits derjenigen Rivarols liegt: wie er oft mit Bitterkeit von der irdischen Welt spricht (P. inéd, p. 4, 6, 34, 41), so findet sich an einigen Stellen die Sehnsucht nach einer idealen Welt. Zu Grunde liegt eine Platokenntnis, die sich im Dantekommentar spüren läßt (III 28). Der Flug des Montgolfierschen Ballons läßt ihn an das ‚verlorene Vaterland' des Menschen denken, «ce je ne sais quoi d'aérien et de céleste qui lui manque, et pour lequel elle (sc. cette créature faible et malheureuse) se sent faite» (II 229). Dem Menschen eignet eine Liebe zum Vollkommenen, und alle Kunst strebt über den Menschen hinaus: «La pudeur ... et le rire prouvent évidemment l'existence d'un beau idéal» (P. inéd. p. 25). Ebenso weist die Verachtung, «le plus mystérieux de nos sentiments» (PBP 309), auf die höhere Herkunft des Menschen (s. III 207). «Nous songeons à nous élever...» (II 124 A. 2). Mit diesen Aeußerungen ist ein bestimmtes Lebensgefühl Rivarols bezeichnet, das sich in allen seinen moralischen Anschauungen ausprägt, aber es führt zu keiner religiösen Ueberzeugung. Vielmehr versucht er die Vorstellung der Unsterblichkeit auf verschiedene Weise zu klären: 1. naturwissenschaftlich gilt die Unsterblichkeit für die Gattung, aber nicht für das Individuum (I 265). Im Staat ist es möglich, daß eine Familie unsterblich ist[312]); 2. psychologisch ist die Vorstellung aus der Eigenliebe des Menschen zu verstehen (I 296); 3. dogmatisch ist die Unsterblichkeit die Grundlage für jede Vergeltungslehre (I 323 A. 1). Daher hat dies Dogma die Bezeichnung für jede Art superstition abgegeben (P. inéd. p. 17)[313]). In einer theokratischen Regierung wäre das Dogma unnötig (Moses)[314]). Die Haltung Rivarols zu diesen Fragen ist politisch-kühl, höchstens ergreift ihn die Situation des Menschen, «la seule créature qui rêve ici bas la vie pendant le sommeil et l'immortalité pendant la vie» (I 376).

Weit inniger ist die Gottesidee mit dem Denken Rivarols verbunden. Hier hat er wirklich gezweifelt und gesucht, um sich immer wieder aus dem Abgrund des Nihilismus, der ihn zuweilen unwiderstehlich anzog, herauszuretten. Man hat oft eine innere Entwicklung Rivarols feststellen wollen, zwischen dem Pamphletisten, der über Neckers deistische Gottesbeweise spottet (II 107), und dem Konservativen, der ausruft: «Il me faut, comme à l'univers, un Dieu qui me sauve du chaos et de l'anarchie de mes idées ... Son idée délivre notre esprit de ses longs

tourments, et notre coeur de sa vaste solitude ... les objections contre l'existence de Dieu sont épuisées, et ses preuves augmentent tous les jours» (I 264f). Aber man hat übersehen, daß es sich in den beiden Aeußerungen um verschiedene Schichten des Rivarolschen Denkens handelt. Die Sätze vom Jahre 97 sind ein Stück rhetorischer Prosa, aus pädagogischen Rücksichten möglichst eindrucksvoll geformt, das aber gerade nicht von dem persönlichen Erlebnis, sondern von der Idee Gottes handelt, der Idee, die wie Gott selbst den kosmischen Aufbau der Natur, den Gedankenkosmos (s. S. 81) sinnvoll vollendet. Das letzte Wort Rivarols über seine Gottesauffassung steht vielmehr in den Briefen an Necker. Die Gottesbeweise der Deisten lehnt Rivarol ab, weil er ein echtes Gefühl für die seelischen Abgründe hat, über die sich der Glaube erheben muß. Eins ist auf jeden Fall klar zu beweisen, daß dem diskursiven Verstand jede positive Vorstellung von Gott versagt ist. Diese Einsicht kann sich in die blasierte Haltung des kultivierten Geistes kleiden, der diesen privaten Bezirk meidet (II 123), sie kann das Pathos des Naturforschers sein, für den Gott eine Forschungshypothese darstellt, indem er sein Geheimnis achtet (II 110ff), es kann schließlich der höchste Gedanke des gläubigen Philosophen sein, Gott nicht festlegen zu wollen: «celui qui nous a faits sans nous saura bien nous placer selon ses vues, quelque système que nous ayions adopté dans le cours de la vie» (I 154). Diese Auffassung scheint mir diejenige zu sein, der Rivarol im Innersten zuneigte. Auf dem Hintergrund dieses letzten Nichtwissenkönnens gewinnen erst seine verstehende Haltung zur Religion und seine eigenen spekulativen Gedanken über Gott ihren rechten Sinn. Im Discours préliminaire spricht Rivarol von Gott als Idee, d. h. nicht von seiner Wahrheit, sondern dem Bild, das sich der Mensch von ihm zu machen gezwungen ist. In der Gottesidee erreicht die symbolhafte Erkenntnis der Welt durch das produktive Sentiment ihren Höhepunkt: sie bildet gleichsam den Schlußstein des Gedankengebäudes. «Nous le composons de tout ce que nous sommes» (I 74). Daher hat das Gottesbild sich jeweils mit den Fortschritten der Erkenntnis gewandelt (II 111, I 75f) und sich immer weiter verfeinert. Hier ist der geistige Ort der möglichen „Beweise" Gottes aus der Naturordnung. Jedoch behält der untrüglich wache Sinn Rivarols stets das Bewußtsein, daß auch mit dieser Art Spekulation die Wirklichkeit Gottes dem Gefühl nicht eingepflanzt werden kann, und dies ist der Grund ,weshalb sein Denken ihn zu jenem Schweigen verpflichtet, das seine religiöse Gewißheit der platten Rationalität entzieht.

Es ist daher nur ein Zeichen für die Lebendigkeit seines Spekulierens, wenn ihm die Begriffe Gott und Natur nie in ein völlig eindeutiges Verhältnis treten. Rivarol ist kein „Pantheist", sondern es geht ihm um die Wahrheit. Er läßt ihr die gleiche fruchtbare Vieldeutigkeit, die etwa der Goethischen Idee der „Gott-Natur" anhaftet.

So hat er stets Gott als Schöpfer dem «Grand Tout» gegenübergestellt, Gott ist «Source de toute harmonie» (I 235). Er liebt es, zu Gott zu transzendieren, indem er die Schranken der menschlichen Existenz beseitigt: Gott ist der Einzige, der von sich das Sein aussagen kann (I 212),

er ist der einzige Schöpfer, der auch die Elemente hervorbringt (I 144), er allein gibt seinen Schöpfungen Leben (I 168, 263), ihn enthält nicht der Raum, sondern er hat den Raum zu seiner Verfügung (I 73), für ihn gilt nicht die zeitliche Perspektive, sondern er übersieht die Zukunft, wie die Menschen die Zahlenreihe (I 83), seine Erkenntnis ist individuell (I 100)[315]. — Aber wenn Rivarol auch einsieht, daß es notwendig ist, einen «Auteur de la nature» anzuerkennen (I 300), so ist seiner Geisteshaltung die Bewegung auf das Uebernatürliche nicht eigentlich gemäß. Wie Goethe liest er „die Handschrift Gottes" am allerdeutlichsten in der Natur, ihr naht er als Liebhaber, mit achtungsvoller Glut (I 208). Die Sprache, in der sich sein Glaube ausspricht, ist die einer Naturphilosophie.

«Nature» begegnet uns im Denken Rivarols in zwei verschiedenen Bedeutungen: einmal ist sie eine personifizierte Macht, die das Universum geordnet hat (I 204), es beseelt (I 71), die den Menschen mit Fähigkeiten ausstattet (z. B. I 20, 136, 235), zum anderen ist sie die wesenhafte Ordnung eines Sachverhalts: «la nature éternelle des choses». Aber wie schon nach antiker Lehre beides in der einheitlichen Weltordnung zusammengehört[316]), so ist auch bei Rivarol Natur als hervorbringende Kraft zugleich die Schöpferin aller Gesetzlichkeiten, der nature des choses. Ganz ähnlich wie in der Stoa die gleiche vernünftige Kraft All und Mensch belebt, so ist für Rivarol das „Sentiment" die göttliche Kraft, die den Menschen in die Einheit des Universums einbezieht. Seine Naturphilosophie knüpft daher überall an die Analyse des Sentiment an und weitet sie zu einer Schau kosmischer Zusammenhänge aus. Die Condillacsche Psychologie liegt nun weit hinter uns. Vielmehr sind es die stoischen und epikureischen Naturphilosophen, Leibniz und seine Schüler, Buffon und Shaftesbury, die ihn seine Anthropologie mit der Darstellung einer Harmonie von Mensch und Universum vollenden heißen. Freilich ist Rivarol kein systematischer Philosoph: er hat nicht wie die anderen, die zu Ende des Jahrhunderts die Condillacsche Ideologie umzubilden beginnen, Frage für Frage neu durchdacht, sondern er führt in die Analyse mit großer Kühnheit einige metaphysische Ideen ein. So hat er dem Wort Sentiment einen völlig neuen tiefen Klang zu geben gewußt, und keiner seiner Zeitgenossen hat es derart verstanden, auf dem Fundament der Condillacschen Philosophie ein einheitliches und universales Menschenbild zu errichten.

1. Puissance.

Die einfachste und bedeutungsvollste Bestimmung, die Rivarol dem Sentiment gibt, heißt: «le sentiment est puissance, union d'organe et de force» (I 217). Dieser Begriff der organisierten Kraft ist für Rivarols ganzes Weltbild von außerordentlicher Bedeutung. Ueberall findet sich als letztes unzerlegbares Phänomen die Erscheinung der puissance: nicht Substanzen, sondern wirkende Kräfte bestimmen für Rivarol das Geschehen[317]). Suchen wir uns die Bedeutung des Wortes näher zu bestimmen. Rivarol hat selbst seine Definition erläutert: «Toute puissance est union de force et d'organe; partout où il y a force, il y a mouvement; partout où il y a organe il y a règle: donc toute puissance a des mouvements réglés» (I 233). Hier

wird deutlich, welche Wichtigkeit der Begriff «puissance» für Rivarol hat: mit ihm überwindet er die Konzeption Holbachs. Das Universum als bewegte Materie wird im «Système de la Nature» mit beängstigender Einheitlichkeit entwickelt[318]). Rivarol hat das Buch gut gekannt. Das mechanische Weltbild der Physik schien ihm darin konsequent durchgeführt. Die ‚Bewegung' hat für Rivarol selbst stets einen starken Reiz, aber er erlebt sie als die Bewegtheit des Lebendigen. Der bloße Wechsel, «le grand mouvement par qui tout est éternellement détruit et reproduit dans l'univers» (I 90), erregt ihm nur Schrecken, dagegen beobachtet er mit Interesse die verschiedenen Bewegungsarten des Lebendigen, und alle Stufen der Lebhaftigkeit pflegt er in Stufen der Bewegtheit umzusetzen. Seine Theorie der Fibern dient dazu, alle geistigen Tätigkeiten als Bewegungen aufzufassen. «Une suite de mouvements, tant externes qu'internes» — das ist unser Leben (I 230ff). In diesem Zusammenhang führt er den Begriff «puissance» ein, weil nur er den Eigencharakter des Organischen verstehen läßt: Die Bewegung ist geregelt, sie ist harmonisch, sie ist sinnvoll. «Là cessent la géométrie et la mécanique» (I 263). Im Phänomen der «puissance» wird die Bewegung einem höheren lenkenden Prinzip unterworfen: «Le sentiment quelle que soit sa nature ... est le plus grand de tous les dons que Dieu a fait à ses créatures: sans lui, l'animal ne serait que machine, la vie ne serait que mouvement» (I 5). Der Begriff puissance steht so im Gegensatz zur bloßen Kraft (force). Um diesen Akzent in dem Worte zu verdeutlichen, seien Rivarols Beispiele angeführt: «Si vous coupez les ailes à un oiseau, ses forces lui restent en entier; mais il a perdu la puissance de voler, en perdant ce faible organe composé de quelques plumes» oder für das geistige ‚Organ': «Un homme en délire a perdu l'organe; il est force et non puissance» (I 261)[319]). Das Bedeutsame ist nun, wie Rivarol diesen Begriff verwendet. Das Phänomen der organischen Puissance erschließt ihm die ganze Welt. Ueberall nimmt er geordnet wirkende Kräfte wahr. Die geistigen Vermögen sind nur gesteigerte organische. Rivarol vergleicht sie mit der Potenz in der Liebe. «Il en est de l'esprit, et surtout du talent, comme de la puissance en amour — les esprits et les talents ordinaires n'ont de puissance que par intervalles: mais les grands esprits et les grands talents sont presque toujours en puissance» (I 142). In diesem Sinn redet Rivarol stets von puissance de l'esprit (I 100) und von impuissance (I 227, 285). Alle Kräfte des Sentiment sind «puissances»: die Urteilskraft (Sab. p. 88), das Gedächtnis (I 119), die Einbildungskraft (I 113), aber auch Naturkräfte: der Magnet (I 19), die Sonne (I 103), jeder Bewegung liegt eine puissance zugrunde: «une puissance inconnue qu'on sent, mais qu'on ne peut se représenter» (I 66). Das Organische wird zum Schlüssel des ganzen Universums.

Auch in die Welt des Menschen führt Rivarol den Begriff ein: an entscheidender Stelle in seiner politischen Theorie: «C'est ... la définition de la puissance qui résout le problème de la souveraineté dans le corps politique» (I 234). Den Ausgang nimmt er hier nicht vom Organischen, sondern von der Technik: «l'univers est plein de forces qui ne cherchent qu'un organe pour devenir puissances. Les vents, les eaux sont des forces: appliqués à un moulin ou à une pompe, qui sont leurs organes, ils devien-

nent puissance» (Esprit de Rivarol, p. 32, s. a. I 261). Im gleichen Sinn will er das Verhältnis von Volk und Regierung bestimmen. Aber auch hier führt die Idee des «corps politique» auf die organische Welt zurück.

Ihren letzten Ausdruck findet die Idee der Puissance in Rivarols Spekulationen über die Natur Gottes. Die Analogie zwischen dem Menschen und dem All ist Rivarol vertraut, die Idee der puissance führt ihn unmittelbar zur Idee eines Schöpfers. Wohl spricht Rivarol einmal ganz unbestimmt von «la toute-puissance de l'infini», in die sich Unendlichkeit und Geist verlieren (Cant., p. 51), aber sonst zwingt ihn gerade die Idee der puissance zur Verehrung Gottes. Die Natur nennt er «une âme puissante animant, éclairant et conservant la masse de la création» (I 71)[320]. Was bedeutet hier nature? «Je ne peux concevoir l'univers sans puissance et la puissance sans intelligence. Il me faut, comme à l'univers, un Dieu qui me sauve du chaos et de l'anarchie de mes idées» (I 264). Wie wichtig diese Idee für Rivarols religiöse Spekulation ist, zeigt eine andere Stelle, wo er über den Raum zu Gott transzendiert. «L'espace nous conduit seulement à la privation des limites; tandisque l'idée d'une cause intelligente nous porte à celle de puissance et de perfection. Or, la puissance est tout autre chose à nos yeux que la privation des limites» (I 73). Die Betrachtung des Lebendigen beeinflußt zutiefst die Art der Gottesvorstellung: «on est obligé de voir Dieu sous un tout autre aspect» (I 263). Die Gleichnisse für Gottes Wirken, die aus der Mechanik stammen, werden durch Bilder und Vorstellungen des Lebendigen ersetzt (z. B. das bekannte Uhrmachergleichnis I 168). Es ist ein anderes Weltgefühl.

Jede Einsicht in das Wesen der puissance ist den Menschen verschlossen: «au delà de ce mot il n'est plus d'analyse, plus de définition» (I 217). Alles Erkennen findet hier seine Grenze. Dafür wird die Existenz einer Puissance um so gewisser in ihrem Wirken wahrgenommen. Das Sentiment im Menschen wie Gott im Universum sind zugleich «mystérieux et éclatant» — geheimnisvoll offenbar. Ihre Wirklichkeit bedarf keiner weiteren Begründung. «On a cherché le droit où il n'y avait que fait et puissance ... Dieu n'est pas un droit, il est puissance et source de toute puissance» (Sab. 86). Jede Macht ist ihrer Rechtfertigung enthoben. Dem Menschen ist es natürlich, sie anzuerkennen und zu verehren: «au fond les hommes ne considèrent et n'estiment que la puissance» (Sab. 117). Indem Rivarol hier ständig die organische, die politische, die religiöse Sphäre ineinanderspielen läßt, erreicht er eine große Eindringlichkeit der Anschauung. Besonders die Behandlung der politischen Macht erhält durch die metaphysische Ausdeutung eine ganz neue Tiefe. Nach dem Zweck verbietet sich gegenüber der Macht zu fragen. Alle Erörterung der Endzwecke (causes finales) stößt auf das Geheimnis: «Nous voyons partout des causes finales, et nous ne voyons pas la plus importante, celle de l'univers» (P. inéd., p. 76). «L'a-quoi-bon de l'univers sera toujours pour nous le problème des problèmes» (I 169).

Führt so das Sentiment als puissance unmittelbar an das Unerforschliche, so vermittelt es doch eine Reihe von Erfahrungen, die das Gefüge

der Welt für Rivarol erhellen. Sie sind alle dem organischen Leben entnommen.

Die primitivste Wahrnehmung ist die des Lebensdranges. Rivarol macht es zum Merkmal der puissance, nach Dauer zu streben. Die unmittelbare Erfahrung am organischen Leben, «toujours heureux d'être et de sentir, et toujours répugnant à sa destruction» (I 164), überträgt Rivarol sofort auf das All. Die Natur als «âme puissante» ist erhaltend (conservant): «tout ce que nous appercevons évidemment du grand but de la nature, c'est qu'elle veut se perpétuer» (I 168)[321]). Diesem Zweck sind alle Dinge unterstellt: hier hat alle Freiheit ihre Grenze (I 352). Mit diesem konservativen Begriff der puissance geht Rivarol an die politischen Probleme heran. «La Souveraineté est la puissance conservatrice» definiert er, und in allen seinen Betrachtungen bleibt conservation das Ziel der Gesellschaftsordnung. Ihr sind alle anderen Mächte unterstellt, z. B. die Gerechtigkeit (P. inéd., p. 51).

2. Association.

Das Sentiment gewinnt Dauer allein durch «associations», dies ist der nächste Grundsatz (principe) Rivarols. «Tout commence et continue par des associations dans l'être qui a débuté lui-même par une association de matière et de vie, et comme on dit, de corps et d'âme» (I 21)[322]). In der Beschreibung, die Rivarol zunächst gibt, gebraucht er das Bild des Magneten: wie der Magnet seine Puissance in Gegenwart des Eisens gebraucht, so das Sentiment bei der Berührung mit Gegenständen. Wie ein Magnet verbindet sich das Sentiment mit Empfindungen, Ideen, Zeichen, «liant le monde intellectuel que nous portons en nous, au monde visible dans lequel nous vivons» (I 20). Später hat Rivarol versucht, das Eigentümliche der Assoziation im Unterschied von der bloß mechanischen Verbindung zu bezeichnen. Er gibt die Erläuterung: «que l'on se souvienne ... des choses qui se nécessitent réciproquement, comme la cause et l'effet, on conçoit l'association» (Cant., p. 50f). Mit dem Begriff association möchte Rivarol das Wesen lebendiger Akte treffen: in der Sinneswahrnehmung, im Denken, in der Sprache liegen unzerlegbare Handlungen des Sentiment vor, die stets nur im Vollzuge zu verstehen sind. Der geistige schöpferische Charakter der Assoziation tritt besonders in der Sprache und allen Künsten zu Tage, die stets auf associations beruhen: Rivarol unterscheidet natürliche und künstliche Assoziationen, sie bezeichnen Stufen der seelischen Aktivität (I 197). Für die Entstehung von Sprache und Schrift sind «associations artificielles» nötig, «qui sont de pure convention». Konvention bedeutet hier, daß die Lautzeichen nur durch geistiges Verständnis, nicht durch das unmittelbare Gefühl begriffen werden können. Die Verbindung zwischen Gedanke und Wort bleibt dennoch eine echte Assoziation, d. h. sie ist unauflöslich, sie ist notwendig (nécessaire I 29).

Das Kapitel über die Assoziation ist ein gutes Beispiel für die Neigung Rivarols, die Prinzipien des organischen Lebens auf alle Bezüge der Welt auszudehnen. Hier hat er selbst zusammengestellt, was sonst nur ver-

streut zu finden ist: knapp stellt er die Wirkung des Prinzips in der physikalischen, politischen und geistigen Welt nebeneinander (I 21f).

Mit einer kühnen Analogie vergleicht er der Wirkung des Sentiment in uns die Anziehungskräfte im Universum. Das All ist ein großes Ganzes, «une vaste association de systèmes». Es bedürfte des gewaltsamen Eingriffs, um die Bande zu zerbrechen, die alle Körper vereinigen. Das Chaos ist eine willkürliche Vorstellung.

Diese Idee hat er an einer späteren Stelle seines Discours weiter ausgeführt. Es ist der bedeutsame Abschnitt, in dem er Pascals Weltbild zu widerlegen versucht (I 242ff). Der physikalischen Welt, die im Kleinen wie im Großen in den Abgrund des Unendlichen führt, stellt er die Ergebnisse der Chemie gegenüber, der unendlichen Teilbarkeit die Affinität der Elemente. In diesem Zusammenhang gewinnt das Prinzip der Assoziation seinen tiefsten Sinn. Wie die Liebe der Geschlechter eine Assoziation ist (I 22), so sind die Affinitäten, nach denen sich die Elemente anordnen, Folgen einer Liebesmacht. «L'homme voit maintenant que tout est accord et alliance; que tout est attraction et mariage dans les différents règnes, au dedans, comme au dehors; et que la nature formant et bénissant sans cesse de nouveaux hymens, n'est en effet qu'un grand et perpétuel sacerdoce» (I 247f). Physikalische und organische Welt stehen nicht mehr unvereinbar nebeneinander, sondern das gleiche Prinzip steigt von den Elementen aufwärts, immer neue und immer feinere Verbindungen hervorbringend: jetzt erst ist das organische Leben einheitlich verständlich. «Si nous étions composés d'éléments insensibles, d'atomes sans mouvements et sans vie, et que pourtant nous fussions capables de sentir et de nous mouvoir, il faudrait bien conclure qu'il ya en nous un être, qui se meut et qui sent, comme le ressort d'une montre. Mais il est très vrai au contraire que nous sommes pétris d'atomes pleins de vie et de sensibilité qui aiment, haissent, souffrent, se réjouissent» (P. inéd., p. 21) [323]). Rivarol faßt das ganze Universum als einen großen Lebenszusammenhang auf.

Nach der Welt und dem Menschen nennt Rivarol den Staat die schönste Vereinigung (composition I 361). Er beruht auf zwei Assoziationen: die Menschen verbinden sich untereinander und die Völker mit dem Boden (I 21). Die Entwicklung dieser beiden Grundbeobachtungen gehört in die Théorie du corps politique (s. Anhang III).

Im Geistigen beruht nicht nur die Entstehung der Ideen und der Sprache auf Assoziationen, sondern auch zwischen den Ideen und zwischen den Worten wirkt eine Art Anziehungskraft. Durch sie entstehen Ideenkomplexe (volume I 119) und Wortverbindungen. Der Reiz der Sprache beruht auf geheimen Beziehungen der Worte, «ces rapports secrets qui font que les mots s'attirent ou se repoussent entre eux» (III 26). Hierbei tritt der geistig-schöpferische Charakter des Begriffs association am deutlichsten hervor. Das Wort créer gebraucht Rivarol ständig, um das Sprachleben zu bezeichnen. Für die höchste Form sprachlicher Assoziation prägt er den Ausdruck: «expression créée» (s. Kap. VI.).

3. Balance.

Mit der Assoziation tritt das Sentiment in die Welt der Dinge ein. Jeder Bindung entspricht eine Lösung, jeder Liebe ein Haß. Alles Wirken in der Welt der Vielheit ist an diesen Gegensatz geknüpft: Hierüber finden sich bei Rivarol eine Reihe Aeußerungen, die auf ein bestimmtes Erlebnis der Spannung deuten. In allen Schilderungen der Tätigkeit des Sentiment kehrt die gleiche Idee wieder. Das Sentiment existiert in einer inneren Gegensätzlichkeit der Bejahung und Verneinung: in jedem Augenblick rafft es sich aus der Stumpfheit zur Wachheit auf und sinkt wieder zurück; es ist ein ständiger Wechsel zwischen Schlafen und Wachen, Leuchten und Erlöschen, Tod und Auferstehung. Alles Empfinden ist stets gegensätzlich: das Sentiment kennt Liebe und Haß, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, das Vollkommene und den Mangel, das äußerste Elend und das höchste Glück. Alles Denken besteht im Trennen und Verbinden; Rivarol ist unerschöpflich an Verben, um diese Doppelheit zu beschreiben (I 213). «Telle est la puissance variée du sentiment qu'il peut être frappé de l'absence des objets, comme de leur présence, du vide comme du plein, de la nuit comme du jour» (I 43). Den Gegensatz von Tag und Nacht macht Rivarol zu einem Symbol für dieses zwiespältige Gesicht der Welt. Ueberall weist er auf die Notwendigkeit der Gegensätze hin [324]): das Vergnügen ist an den Schmerz gebunden (I 267), der Sieg an den Feind, die Güte an die Beleidigung, die Tugend an das Laster (I 167). Alle Freiheit beruht auf Sklaverei (Lesc. II, 189), aller Reichtum auf Armut. Hier begegnet das Bild, ins Malerische übertragen, zum zweiten Mal: «C'est de l'inégalité des conditions que résultent les ombres et les jours qui composent le tableau de la vie» (Lesc. II 139). Ihre größte Tiefe erreicht diese Anschauung mit Rivarols Gedanken über die Natur des Nichts. Er wirft den Philosophen vor, daß sie wegen des logischen Widerspruchs die Existenz des Néant leugnen, während doch das Gefühl die durchdringende Wahrnehmung der Leere und des Mangels kennt. «Ils ne voulaient jamais concevoir que l'univers fût un mélange de plein et de vide, de création et de néant, comme de lumière et d'ombre» (I 69). Für Rivarol ist das Nichts die notwendige Bedingung, um das Wesen jeder Veränderung, jeder Schöpfung zu verstehen. «Le vide est nécessaire pour maintenir l'ordre entre des choses en mouvement. Sans lui les affinités seroient contrariées, les formes existantes tout à fait inaltérables ou les nouvelles combinaisons impossibles» (Cant. 52) [325]). In einer tieferen Schicht des Denkens drückt sich der gleiche Gedanke von der Schöpfung der Bewegung aus dem Nichts so aus: «Il faut que la présence et l'action vivifiantes de Dieu garantissent l'espace de n'être que le vide ou le néant» (I 73).

Aufs engste verknüpft mit dieser Idee der Polarität des Wirklichen ist der Gedanke, daß der Bestand der Welt in der Vielheit an Kampf und Ausgleich gebunden ist. Hier findet sich auch die Beziehung zur antiken Philosophie, die bei dieser ganzen Art, die Welt zu betrachten, nahelag. Die Anspielung auf Empedokles in Dantes Hölle (Inf. XII, v. 42) kommentiert Rivarol, ohne den Namen zu nennen: III 99: «la vie du monde est une guerre perpétuelle» [326]). Allgemeine Vereinigung und Ruhe wäre

der Tod. Vielmehr streben alle Kräfte nach despotischer Herrschaft, und erst durch den gegenseitigen Ausgleich begrenzen sie sich zur wirksamen Puissance. «Toute force dans la nature est despotique comme toute volonté dans l'homme» (Lesc. II 233)[327]. Die organische Fruchtbarkeit, die Leidenschaften, die Naturkräfte, alle haben ein Uebermaß, um dem Leben Fülle und Energie zu verleihen. Nicht in ihrem Ursprung, sondern in ihrer Auswirkung werden sie durch das Gesetz des Ausgleichs (la grande loi des compensations I 165) eingeschränkt (I 167; Cant. 65)[328]. Diese Anschauungen geben den Hintergrund ab für die politische Lehre von dem Ausgleich der Kräfte in der Gewaltenunterscheidung. Das Bild für alle diese Vorgänge ist das der Waage (balance[329]). Wenn Rivarol von diesem Prinzip im Politischen spricht, so erwartet er sich von ihm stets die höchste Energiesteigerung. Das mechanische Bild, dessen er sich gern bedient, ist die Uhr, bei der die Kraft der Feder durch ein Gegengewicht ausbalanciert wird (Lesc. II 119, 267). Balance darf man also nicht mit Gleichgewicht verwechseln (Lesc. II 268 A), vielmehr bezeichnet sie stets die gespannte und ausgewogene Aktivität. «L'homme est né pour l'action, et non pour l'équilibre» (I 58). Die Leidenschaften sollen nicht gehemmt, sondern durch Ideen als pouvoirs intermédiaires gemäßigt werden. Das Denken soll zum Urteil führen und nicht im Zweifel beharren. In diesem Zusammenhang hat Rivarol das Bild natürlicherweise am häufigsten gebraucht, da er selbst die Verwandtschaft der Worte penser und peser ahnt (Cant. 62). Er spricht also häufig von der Waage des menschlichen Verstandes, um gerade die Entscheidung durch dieses Bild auszudrücken. «On peut demander si l'homme, quand il doute et reste en suspens tient la balance, ou s'il est lui-même la balance? Je réponds qu'il est la balance elle-même; mais une balance animée qui sent ce qu'elle pèse et qui ajoute au côté qu'elle préfère le poids toujours victorieux de son consentement» (I 351)[330]. Noch stärker tritt dieser Entscheidungscharakter des Wägens im Moralischen hervor. «Chacun naît avec sa balance particulière» (354)[331]), so begründet Rivarol eine Moral des Einzelgewissens. Von diesen Erfahrungen des Sentiment, das selbst wie der Zeiger einer Waage zwischen Körper und Geist sich ausgleicht (I 47), hat Rivarol das Gleichnis auf größere Zusammenhänge ausgedehnt. Stets bezeichnet es die Sphäre des Lebendigen, in dem noch ein Werden und Wirken, ein Ausgleich möglich ist. Im Politischen strömen die Massen zwischen Anarchie und Despotismus hin und her: «elle se balance entre deux rivages qu'elle cherche et fuit tour à tour» (I 348), im Universum hält die Erscheinungswelt die Waage zwischen den Gesetzlichkeiten der Materie im Großen und Kleinen (I 248). Endlich hält Gott die Waage der Welten (I 355).

4. Mesure.

Alles Organische bildet Ganzheiten. In ihm wird die Einheit in der Vielheit wahrgenommen. Für Rivarol eröffnet sich hierin eine neue Einsicht in den Aufbau der Welt. Das Sentiment vermittelt auch hier die grundlegenden Erfahrungen.

Die überzeugendste Form der Einheit erlebt der Mensch im Gefühl seiner Personalität. Die Einheit des Ich ist das allem weiteren zugrunde

liegende Phänomen[332]). Einmal ist das Ich im Menschen ein Zustand der Energie (P. inéd. 3): «Le moi dans les animaux et dans l'homme est la plénitude du sentiment: il est produit par la convergence des facultés vers un point unique» (I 231). «Il personnifie l'âme et corps et n'en fait qu'un seul être» (P. inéd. p. 105). Weiter ist in ihm das Erlebnis der Dauer beschlossen. Auf dem Bestand (fixité) des Ich und dem Wechsel der Ideen und Ereignisse beruht alles Zeiterleben (I 78). In diesem Zusammenhang bekommt die Idee der Beständigkeit (fixité) den Wertakzent, der sie zu einem der Grundsätze der Rivarolschen Politik macht. «Il n'y a de bon que l'unité et la fixité, de nuisible que l'innovation et la diversité» (I 317). Drittens gibt allein die Einheit dem Denken Klarheit, jede Menge verwirrt und stürzt den Geist in einen Wirbel (le tourment de la confusion I 98). Das Wunder des Organischen: vie, durée, perfection liegt vor allem in dieser inneren Einheit. Sie wird zu einem Symbol für die Einheit des Weltzusammenhangs, «idée qui prend sa source dans le moi humain, et qui en remontant, procède, sans doute de l'Etre unique, éclatant et mystérieux, qui est le moi de l'Univers» (Sab. p. 61, s. a. Lesc. I 234). Pythagoras wird zur Bestätigung der Anschauung genannt, daß die Welt ein großes Lebewesen sei, «un tout, une unité, un moi, un être animé, une vraie personne» (Sab., p. 124).

Eine ganz neue Bedeutung erlangen diese Ideen in der politischen Theorie. Rivarol geht von einer Unterscheidung der Werke der Natur und der Menschen aus. Die einen, corps naturels, haben nicht nur die äußere Einheit, «un moi extérieur», sondern sind wirkliche Individuen, während die Schöpfungen des Menschen, corps artificiels, stets nur äußerlich geeint sind. Der Grad ihrer Vollkommenheit hängt von ihrer Annäherung an die lebendige Einheit der Natur ab (Sab., p. 61). Auf diesen Ueberlegungen baut Rivarol seine Theorie des Corps politique auf (s. P. inéd., p. 115f). Die Schwierigkeit liegt nach Rivarol darin, wie einer Menschenansammlung die wirkliche Einheit eines Organismus zu geben sei, wenigstens annähernd, denn nie hat Rivarol an eine wirkliche Gleichheit des Aufbaus gedacht[333]). Am Beispiel der soldatischen Organisation entwickelt er einige Mittel, die Schwierigkeit zu überwinden. Um ein Heer[334]) möglichst zu beseelen und zu beleben, müssen gewisse Maße der Größe gewahrt werden; durch die Auflösung in Abteilungen mit besonderen Feldzeichen wird eine Gliederung erreicht, schließlich gibt der Marschtritt, der Takt des Tambours dem ganzen Heer die Einheit. Den weiteren Ausbau dieser Theorie können wir hier nicht verfolgen.

Die für Rivarols Weltbild bedeutsame Seite dieser Ueberlegungen ist die Bewältigung der Vielheit durch ein Maß. Das Sentiment hat ein natürliches Bedürfnis nach Gleichmaß, im Singen und Tanzen erlebt der Mensch die Einheit im Wechsel (I 234, P. inéd., p. 17). Alles Schöne wirkt durch seine Einheit (Sab., p. 124f). Die geistige Form für dieses Wahrnehmen des Einen im Vielen ist die Zahl. «C'est ici, et ce n'est qu'ici que le sentiment fut veritablement créateur» (I 98). Die Tätigkeiten des Zählens, Wägens, Messens versetzen Rivarol in die höchste Begeisterung: in ihnen wird dem Menschen die Ordnung des Universums offenbar. «L'homme mesurait,

pesait, comptait; et il se trouva que Dieu avait compté, pesé, mesuré» (I 105). Wieder nennt er in diesem Zusammenhang den Namen Pythagoras, der die alten Ideen über die Ordnung des Universums erneuert habe (I 108). In diesem Rausch der Klarheit, in den Rivarol die Zahlen versetzen, wird der tiefste Antrieb seines Denkens sichtbar. Wir sahen, welche Rolle Zahlenverhältnisse in seinem Stil spielten. Wirklich findet sein Geist die tiefste Befriedigung in dem Reichtum an Maßverhältnssen, Entsprechungen, Rhythmen, den ein Kunstwerk birgt. Hier ist sein Verhältnis zur Musik begründet. Im musikalischen Takt genießt der Mensch die Einheit: von der Musik aus sind Metrum und Reim im Vers zu verstehen. «Car la musique est cachée dans le langage, comme la danse dans la marche ordinaire, et c'est la rime, la mesure et l'harmonie imitative qui développent cette partie musicale des Langues» (Suran, p. 267; s. a. I 108 u. 234).

5. Harmonie.

Aber Takt und Gleichklang sind untergeordnete Formen der Musik, ihre Vollendung liegt in der Harmonie. Daher wird die Musik das Gleichnis für die Harmonie der Welt, die Rivarols ganzes Denken darzustellen bemüht ist. Er findet in der Musik die Beziehungen am wirksamsten dargestellt, auf die er bei der Betrachtung der Harmonie den Blick zu lenken pflegt. Die musikalische Harmonie entspricht einem Bedürfnis des Sentiment: «Les accords plaisent à l'oreille par la même raison que les saveurs et les parfums plaisent au goût et à l'odorat» (Suran, p. 257f), sie beruht auf einer Ungleichheit der Töne, sie ist auf mathematische Proportionen festgelegt. So kann er sie stets als Gleichnis für Verhältnisse des Politischen benutzen, in denen die Harmonie und ihre Bedingungen nicht so einsichtig sind. Die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Stufenordnung rechtfertigt er gegenüber der Nationalversammlung mit der musikalischen Tonleiter: «penserait-elle aussi en donnant aux notes la même valeur et en les rangeant toutes sur une même ligne créer d'autres accords et donner au monde une nouvelle harmonie?» (Lesc. II, 173). Das feste Verhältnis von drei Pouvoirs im Staat vergleicht er mit ähnlichen Zahlenordnungen: «Demander pourquoi il a fallu trois élements pour faire une constitution durable, c'est demander pourquoi il faut sept tons à la musique ou sept couleurs à la lumière» (Lesc. II, 188). Der Begriff Harmonie behält so stets die Kraft des echten Gleichnisses.

Wie alle Ideen Rivarols über den Aufbau der Welt ist auch die Idee der Harmonie aus der Natur des Sentiment abzuleiten. Im Organischen und seinem Leben wird harmonische Bewegung unmittelbar erfahren. «L'ouvrier a besoin de chanter en travaillant. Nous avons du goût pour la symétrie et les rimes. Tout cela nous avertit que nous sommes composés de parties correspondantes et en harmonie» (P. inéd., p. 17) [335]. Das Gefühl hat eine unmittelbare Abneigung gegen alles Unharmonische: «L'aspect du désordre, l'image du chaos, l'odeur d'un fumier ou d'un cadavre en pourriture nous font mal» (Cant., 53). In seinem Wirken versucht es überall eine Begierde nach Harmonie, Beziehung, Proportion zu stillen (I 23f). Die Harmonie der menschlichen Natur ist Rivarol unbezweifelbar. Der Anblick

eines Kindes überzeugt einen von der vollkommenen Harmonie von Seele und Körper (I 35). Der Harmonie des Menschen entspricht die der Welt. «Le monde est tout harmonie pour lui, et il est en harmonie avec le monde» (I 248). Den Satz in dieser Allgemeinheit zu begründen, unterläßt Rivarol, er entstammt einer Gewißheit des Gefühls: hier steht der Hinweis auf Gott als «source de toute harmonie» (I 235).

Aber wohl ist es möglich, Gesetzen der Harmonie nachzuspüren. Eine solche Beobachtung ist die Regel, daß Harmonie stets auf Verschiedenheit beruht [336]). Der Annahme einer homogenen Grundsubstanz stellt er die Heterogenität der Elemente gegenüber, aus deren Verbindungen sich die Harmonie der Welt begreift (I 244ff). Diesen Gedanken, der in der politischen Theorie große Bedeutung gewinnt, vertieft Rivarol zu einem Geheimnis des Seins: nur so sind solche einfachen Gleichnisse zu verstehen wie das von den ungleichen Fingern, die ungleiche Ringe fordern, oder der Bildung gerader Zahlen aus den ungeraden (I 313) [337]). Die Ungleichheit kann in einer Stufung bestehen, dann spricht Rivarol von hierarchie (Lesc. II, 173) oder gradation (Lesc. I, 269). Harmonie bedeutet bei Rivarol niemals Spannungslosigkeit oder Ruhe, sondern umgekehrt ein Ineinanderspielen von Kräften. Hier gilt das gleiche, was oben über die Balance gesagt war. Nur ironisch spricht Rivarol von einer liebenswürdigen Harmonie (la plus aimable harmonie règne dans toute la littérature française, V, 2).

Eine andere Bestimmung der Harmonie ist die Festigkeit (fixité). Jetzt gewinnen die Proportionen, von denen als ein Mittel der Weltaneignung gesprochen war, das Gesicht der unverrückbaren Ordnung. Der Mensch befindet sich zu allen Dingen in bestimmtem Verhältnis: «On ne peut reculer d'une expression les oeuvres de la nature, sans faire d'autant rétrograder les nôtres: car il faut que les proportions et les distances restent» (I 193). Keine Erkenntnis kann den Menschen über diese Ordnung hinausführen. Er muß die Proportionen der Dinge anerkennen. Die Dreizahl der politischen Mächte gewinnt so die Geltung eines geometrischen Axioms: sie ist so notwendig wie die Dreizahl bei einem Dreieck (Journ. nat. 2. ab., no. 10). Die Ordnung der Dinge ist fest begründet, und ihr ist in allem zu folgen: «changer l'ordre, c'est désordre» (I 301). Beständigkeit wird für Rivarol ein unbedingter Wert — im Politischen und Literarischen bestimmt er weitgehend sein Verhalten. Sein Vorbild ist das Universum: «unique et fixe» (I 258).

Zur Harmonie des Alls gehört, daß die menschliche Welt nicht mehr einer unbedingten Gesetzlichkeit unterworfen ist: «tout est ordre, paix et symétrie dans le monde physique ... en passant des plantes aux animaux, et surtout à l'homme, on commence à trouver le désordre et la guerre, et ... s'il existait quelque être mieux organisé que l'homme il aurait des passions encore plus terribles» (II, 113). Hier macht Rivarol den ersten Versuch, auf eine Stufenordnung der Freiheit hinzuweisen. Er begegnet dem Einwand, die moralische Unordnung (le désordre moral) sei mit der Harmonie nicht vereinbar: «en tout il ne faut pas vouloir être plus savant que la nature» (II 113). Die Stellung des Menschen im Kosmos

erfordert ein Maß von Freiheit, um seiner Natur gemäß zu existieren. Diese ist genau so in die Ordnung des Alls eingespannt wie die niederen Organisationsformen: «en tout il ne faut pas songer à être plus qu'homme, mais seulement à être plus homme» (II, 124). In dieser eigentlich menschlichen Welt erfüllt Rivarol die Idee der Harmonie mit dem reichsten Gehalt. Aus der Freiheit erwächst dem Menschen die Verantwortung, der im All angeschauten Harmonie würdig zu leben: «c'est à nous à créer et à maintenir l'harmonie du monde moral» (I 325). Diesen Appell richtet er an alle schöpferischen Kräfte des Menschen. Eine philosophische Ethik möchte er auf der bloßen Ehrfurcht vor der Weltharmonie errichtet wissen: «Soyez justes parce qu'il règne une grande harmonie dans l'univers» (I 334, s. a. II 154). Die Politik wird zu einer religiösen Pflicht, denn sie vermag nicht nur die einzelnen zu binden, sondern im Staat ein Abbild des Kosmos zu schaffen, in dem die gleiche Harmonie unter den Menschen wie unter den Elementen der Natur herrscht (s I 325, 328, 343, 354, 361). Hierzu ruft er alle Edlen zu einer Verschwörung auf, «cette généreuse et divine conspiration qui consiste à porter dans l'ordre moral, l'heureuse harmonie de l'ordre physique de l'univers» (I 325, 343). Es sind dies umgeformte stoische Ideen [338]), doch hat Rivarol mit Genugtuung auch bei Dante eine ähnliche Anschauung gefunden und die Verwandtschaft in seiner Uebersetzung zum Ausdruck gebracht. Dantes Wiedergabe der Lehren des Aristoteles über das Verhältnis von Natur und menschlicher Kunst zu Gott (Inf. XI v. 97ff) bezieht Rivarol ganz auf das Politische: «La nature découle de l'essence de Dieu même qui lui donna des lois. Or, si tu suis les maximes de cette philosophie, tu reconnaitras que les lois humaines empruntent leur faible éclat de ces lois éternelles du monde, et que l'homme a été le disciple de son Dieu» (III 89f) [339]).

Es ist die gleiche Stelle, die auch Goethe von so reichem Gehalt schien. Er wendet sie ins Naturphilosophische und sieht seinen eigensten Glauben in ihr bestätigt. Seine Uebersetzung sei als Abschluß des Kapitels angeführt [340]):

Von Gott dem Vater stammt Natur,
Das allerliebste Frauenbild,
Des Menschen Geist, ihr auf der Spur,
Ein treuer Werber fand sie mild.
Sie liebten sich nicht unfruchtbar:
Ein Kind entsprang von hohem Sinn.
So ist uns allen offenbar:
„Naturphilosophie sei Gottes Enkelin".

Kapitel V.

Der politische Mensch.

I.

Bedeutung der Politik für Rivarol.

‚La politique est tout', so hört es Chênedollé aus Rivarols Mund, als er ihn 1795 in Hamburg aufsucht. Anläßlich der Stilqualitäten Montesquieus, in einem literarischen Gespräch, fällt dieses Wort, und der junge Dichter, der zu Rivarol als dem bewunderten Richter in Dingen des Geschmacks gekommen war, mag betroffen aufgehorcht haben bei dieser veränderten Tonart. Rivarol war es mit einem solchen Wort ernst; seine leidenschaftliche schriftstellerische Teilnahme an den politischen Geschehnissen seit Ausbruch der Revolution beweist es zur Genüge; aber er machte es seinen Lesern und Zuhörern nicht leicht, den Sinn seiner politischen Stellungnahme zu begreifen. Den Ruf eines Dandy, eines geistvollen Plauderers und scharfzüngigen Kritikers, ja auch den überlegenen Geschmack im künstlerischen Bereich und ein starkes Sprachtalent, — alles wollte man ihm zugestehen, nur nicht das Recht, als politischer Ratgeber und Schiedsrichter aufzutreten. Es fehlte lange Zeit an einem Gesichtspunkt, unter dem sich die politische Betätigung Rivarols einem sinnvollen Gesamtbild einfügte. Zwei verschiedene Deutungen haben sich endlich entwickelt. Die eine stammt von Sainte-Beuve; sie versucht, die politische Stellung Rivarols als die innerlich notwendige Haltung eines reichkultivierten Geistes aufzufassen, der seine Welt gegen jeden Umsturz zu verteidigen sucht: «un cri de la civilisation perdue, l'angoisse d'un puissant et noble esprit qui croit sentir échapper toute la conquête sociale»[341]), so bezeichnet Sainte-Beuve den Ton der politischen Schriften. Es ist eine Betrachtungsweise, die alle Mittel der geistesgeschichtlichen, soziologischen und psychologischen Analyse benutzt. Sie herrscht noch in Le Bretons Buch vor. Die andere Deutung wurde von der Action française gegeben. Für sie stellen Rivarols politische Schriften eine Abwandlung der einzig wahren politischen Doktrin dar. Die innere Vielfältigkeit und Bewegtheit seines Denkens beschäftigen sie nur so weit, als sie der Entwicklung jener unbezweifel-

baren Grundwahrheiten dienen[342]). Auf der einen Seite sucht man also Rivarols politische Ansichten aus seiner Individualität, auf der anderen aus der zwingenden Einsicht in eine bestimmte Lehre zu erklären.

Beide Auffassungen sind genötigt, den inneren Zusammenhang der Rivarolschen Gedankenwelt zu zerstören. Hier wie dort werden die geistigen Ziele des Autors ständig den Gesichtspunkten der Deutung untergeordnet. Beide Male wird dem Denken Rivarols der Charakter der eigentlichen Schöpfung genommen. Ihn ans Licht zu heben, soll das Ziel dieser Untersuchung sein. Indem wir von dem ausgehen, was Rivarol selbst als den innersten Antrieb seines politischen Denkens bezeichnet, und indem wir der Entfaltung dieses Denkens in ihrem Zusammenhang folgen, hoffen wir zugleich zu zeigen, wie Rivarol zu verstehen und was von ihm zu lernen sei. Rivarol selbst soll uns sagen, aus welchem Grund ihm die Politik ‚alles' war.

Sonst mit Mitteilungen über seine Person so sparsam, hat der politische Rivarol seinen Standpunkt wieder und wieder zu rechtfertigen gesucht[343]). Er ist auch paradox genug: der Politiker hat sich praktisch niemals betätigt. Für dies Verhalten mögen Rivarols Charakter, Stellung, Ruf genug Erklärungen geben, im Geistig-Bewußten gibt es nur eine: den unbedingten Willen, unparteiisch zu bleiben. Obwohl er sich von Anfang an für die Monarchie entschieden hat und auch nach dem bitteren Ausgang, und gerade da, der Sache des Königs die Treue halten wird, so möchte er sich in der Zeit des Kampfes das Recht nicht nehmen lassen, auch an der Partei des Königs Kritik zu üben. Der Stern, zu dem er immer wieder aufblickt, heißt: Wahrheit. Recht verstanden, wird dieser Begriff die Gesamtheit der politischen Anschauungen Rivarols erschließen.

Rivarol spricht stets als Franzose, seine Zeitung möchte dem Vaterlande dienen (Journ. I no. 10), aber nur dem ‚wahren'. Wenn er sich an eine immer kleiner werdende Zahl richtet (les bons esprits, Journ. II 7; esprits sains, Journ. I 13), so sieht er in ihnen die Zukunft Frankreichs verkörpert. Seine Darstellung der Ereignisse möchte von der Unparteilichkeit der Geschichte sein (Journ. I 1, 7, 10, 15; II 1, 24; III 8), um im Namen der kommenden Geschlechter urteilen zu können (Journ. II 1). Dem allen liegt die Vorstellung eines ‚richtigen' Geschichtsablaufes zugrunde. Die Situation Frankreichs im Jahre 1789 kann nur in einer bestimmten Weise richtig gelöst werden oder die Nachkommen werden unter den begangenen Fehlern zu leiden haben.

Dem entspricht die Anschauung vom Wesen der Politik. Sie stellt für Rivarol einen Sachbezirk dar, den es wissenschaftlich zu ergründen gilt. «La pureté des principes» (Journ. II 11; s. PBP 185), die sein ganzer Stolz ist, bezieht sich also nicht auf die Reinheit seiner Ideale, sondern auf die klare Einsicht in gewisse Zusammenhänge. Diese Anschauung, die aus der Politik eine Sache der Erfahrung und des Verstandes macht, würde jedoch nicht hinreichen, jenes Pathos der Wahrheit verständlich zu machen, das zuweilen erschütternd hörbar wird. In ihrem Bereich ist eher Rivarols Eitelkeit zuhause, die immer wieder hervorhebt, daß in seiner Zeitung keine Neuigkeiten, sondern eine Folge von Ueberlegungen geboten werde (Journ.

I 7, 15; II 1, 7). Wenn er aber schreibt: «je suis la voix qui crie dans le désert» (Lesc. II 238), so ist es eine andere Gewißheit, die ihn seine Einsamkeit ertragen läßt. Durch das Gefüge rationaler Einsichten schimmert eine neue Art der Erkenntnis. Es ist eine bestimmte philosophische Deutung der menschlichen Situation, «la vraie philosophie», von der er einmal spricht (Journ. I, 7). Rivarols Politik wurzelt in einer metaphysischen Betrachtung des Menschen.

Beide Bezirke des Denkens werden einmal in den Actes des Apôtres (no. 166/167) aufs knappste gekennzeichnet. Die gemäßigten Monarchisten, heißt es dort in einer Aufzählung der Parteien, seien: «mathématiciens politiques, anatomistes du coeur humain» [344]). Trifft das erste Kennwort die rationale Betrachtung der Politik, so weist das zweite auf die Erkenntnis des Menschen.

Im vorigen Kapitel gaben Sprache und Kunst den Ausgangspunkt für eine Betrachtung des Menschen im Rahmen einer Naturphilosophie. Nur an den Grenzen rührte der Gedanke an die geschichtliche Welt. Die Politik zwingt Rivarol, eine Moralphilosophie des Menschen zu entwickeln. Das Ziel dabei bleibt, das politische Dasein des Menschen als seinen wahren „Naturzustand" zu begründen [345]).

Die Erkenntnisse Rivarols kann man hierbei in drei verschiedene Klassen einordnen: zunächst stößt man auf eine Menge scharfer Beobachtungen, die einer weltläufigen Menschenkenntnis entstammen. Sie alle wollen ein oberflächliches Idealbild des Menschen zerstören, die Weltfremdheit des politischen Träumers, «cherchant toujours l'homme parmi les hommes», wie Rivarol von Rousseau sagt (I 349). Die Hauptmasse seiner Gedanken gehört einer im Zusammenhang entwickelten Moralphilosophie an. Hier ist der Bezug zu den Regeln des politischen Handelns am deutlichsten. Eine dritte Schicht des Denkens bilden einige metaphysische Gedankengänge, von denen wir bereits zu Ende des vorigen Kapitels sprachen. Freilich lassen sich diese drei Ebenen nicht voneinander lösen, sondern stets auf allen zugleich versucht Rivarol sein Ziel zu erreichen: die Situation des Menschen in ihrer Zuordnung auf das Politische zu umschreiben. Von der Erkenntnis dieser ‚Wahrheit' ist sein konkretes Verhalten zur französischen Revolution durchgehends bestimmt, wenn er auch seine Ideen erst im Wechselverkehr mit der politischen Realität entwickelt hat.

Unsere Darstellung teilt sich daher in zwei Hauptabschnitte: der erste behandelt Rivarols Philosophie des politischen Menschen, der zweite die politische Betrachtung der französischen Revolution.

II.

Philosophie des politischen Menschen.

I. Kultur und Politik.

«J'ai dû, en débutant, toucher ces accords cachés de la nature et de l'art, cordes secrètes et harmonieuses de la politique, elles retentiront dans tout mon ouvrage» (Esprit de R., p. XXIX; s. a. p. XXV). In dieser

Aeußerung über den Beginn der unvollendeten Théorie du corps politique nennt Rivarol selbst uns die Grundlage, auf der sein politisches Gedankengebäude sich erheben sollte: eine Abgrenzung der eigentlich menschlichen Sphäre vom Reich der Natur. Dem soll die Unterscheidung von Natur und Kunst dienen. Das Begriffspaar ist gleichsam ein Thema, das Rivarol in gewohnter Weise durchvariieren kann: über eine anfängliche Entfremdung gelangt die Spannung zum harmonischen Ausgleich.

Die Durchführung des Themas in seiner begrifflichen Fassung richtet sich gegen den verschwommenen Naturbegriff Rousseaus: «l'homme de la nature ... ces grands mots ne peuvent plus nous faire illusion» (I 363f). Rivarol dringt darauf zu bestimmen, was Natur im Verhältnis zum Menschen bedeuten kann: wenn auch nicht klar ausgesprochen, hat er doch ein sicheres Gefühl dafür, daß beide Begriffe keine festen Realitäten, sondern Ideen bezeichnen, die erst aus der gegenseitigen Beziehung ihren Gehalt empfangen. Nenne ich ‚natürlich' einen bestimmten Zustand des Menschen als organisches Lebewesen, so ist das eigentlich Menschliche nie aus diesem ‚natürlichen' Zustand zu verstehen, da es im organischen Kreislauf nicht aufgeht; an dieser Stelle führt Rivarol den Begriff «art» ein[346]). Die ganze Welt des Menschen ist nicht aus dem organischen Lebensprozeß zu erklären, sondern beruht auf künstlicher Schöpfung: künstlich (factice) sind seine Bedürfnisse und Leidenschaften (I 176, 276), künstlich seine ganze Umwelt. Die Tätigkeit des Menschen besteht überall darin, aus den einfachen Elementen der Dinge Zusammengesetztes (choses composées, I 144) herzustellen. Es ist dies eine andere systematisierende Idee Rivarols: so verschiedenartige Dinge wie die zusammengesetzten Ideen (I 200), Leidenschaften (I 276), Regierungen (Lesc. II 185) werden durch sie aufeinander bezogen. Sie gehören alle jener ‚künstlichen' Welt des Menschen an. Der Gedankengang schließt sich durch die Reflexion auf die unbekannten Elemente, die allen menschlichen Schöpfungen zugrunde liegen. Im Menschen sind es die Bedürfnisse, zu deren Befriedigung er auf den Weg der Kunst getrieben wird (I 186)[347]); Hunger und Liebe sind die gebieterischen Mächte, die alles politische Leben in Gang halten (Sab., p. 66). Alle Fähigkeiten des Menschen entwickeln sich aus Anlagen, die ihm gegeben wurden. Sie füllen nur eine schon vorher entworfene Form aus. «Dieu s'en est reposé sur nous de tous nos développements» (I 342). Will man jetzt noch von einer ‚Natur' des Menschen reden, so wird sie nicht mehr eine bestimmte Existenzweise des Menschen, sondern seine Wesensform. das Verhältnis von Anlage und Entwicklung, bezeichnen. Die Kunst steht nicht mehr zu ihr im Gegensatz, sondern ergänzt sie: «l'art aide la nature» (II 112 A). Diese metaphysische Einordnung in die Natur als Schöpfung findet ihre tiefste Bestätigung in der Nachahmung, mit der alle Kunst der Natur folgt, wie alle Erkenntnis sich an die ‚Natur der Dinge' anschließt[348]).

Dies begriffliche Schema wird von Rivarol nach zwei verschiedenen Richtungen entwickelt. Es dient als Gerippe einer Kulturphilosophie und liegt, wenn auch weniger deutlich, der Moralphilosophie zugrunde. In beiden Fällen führt es die Gedanken auf die Notwendigkeit der Politik. Eine

systematische Verbindung fehlt hier wie so oft: Die Betrachtung schreitet einfach von den äußeren Bedingungen des Menschseins zu den inneren fort. Gemeinsam ist beiden Gedankengängen der Ausgangspunkt: eine Widerlegung der Ideen Rousseaus.

Beginnen wir mit Rivarols Betrachtung der menschlichen Kultur. Der ursprüngliche Zustand des Menschengeschlechts wird jeder romantischen Verklärung beraubt: für die geschichtliche Betrachtung gibt es kein ‚goldenes Zeitalter' (I 363 u 1f). Der Zustand des Wilden ist nur beklagenswert: «tout ce qui a pu les tirer de cet horrible état, est non seulement légitime, mais admirable;... tout est bon pourvu qu'on serve et qu'on sauve le genre humain» (I 343). Unbedingter hat Rivarol wohl niemals seinen Glauben an den Wert menschlicher Kultur ausgesprochen. In dem Tone schwärmerischer Bewunderung, mit dem er die geschichtliche Entwicklung des Menschen preist, spricht sich die Anschauung aus, die Rivarols Wertetafeln überall bedingt, es sind Seiten, die den Höhepunkt des Discours préliminaire bilden (I 176ff, 361ff).

Die eigentliche Entwicklung des Menschen zum Menschen beginnt in der Gesellschaft: «c'est une seconde naissance» (I 177). Damit ist der wichtigste Schritt in der Widerlegung Rousseaus getan. Entscheidend ist auch hier wieder die neue Bestimmung des Begriffs ‚natürlich'. Rousseaus These in der Schrift über den ‚Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen' war, daß der Mensch von Natur in völliger Isolierung lebe, wobei dieser Naturzustand zugleich Fiktion, geschichtlichen Ursprung und Ideal darstellte: ohne auf diese Unentschiedenheit einzugehen, schiebt Rivarol diese Auffassung im Namen des Bonsens bei Seite (I 359), freilich läßt er im Unklaren, wie der «sauvage solitaire», von dem er zuweilen spricht (I 186) sich zu dem «homme solitaire» verhält, dessen natürliche Existenz er leugnet. Für ihn ist die Familie die biologisch natürliche Lebensform des Menschen wie so vieler Tiere. Aber, und dies ist der für Rivarol charakteristische Gedankenschritt, auch die Familie ist noch nicht die dem Menschen gemäße Gemeinschaftsform: «des attroupements et l'amour, et même l'état de famille ne sont pas l'ordre social» (I 185). Die Gesellschaftsordnung, wie sie der Mensch fähig ist zu schaffen, beruht vielmehr auf einem geistigen, ‚künstlichen', Tun. Rivarol steht nicht an, es einen ‚Vertrag' zu nennen (un pacte social, I 293). Und in diesem Sinne vermag Rivarol die Gesellschaftsordnung natürlich zu nennen: «c'est donc l'homme social qui est l'homme de la nature» (I 359) [349]).

Durch die Gesellschaft ist dem Menschen die Bahn seiner Vervollkommnung geöffnet (cette immense carrière, I 186). Hier beginnt Rivarol jenen Hymnus, den er schon in dem ersten Brief an Necker entworfen hatte (II, 112). Die Absicht ist zu zeigen, wie jede natürliche Anlage des Menschen ihre Ausbildung und ihren geistigen Sinn erhält. Der Träger dieser Entwicklung ist der schöpferische Mensch (l'homme de génie, I 187), ihm gilt alle Aufmerksamkeit Rivarols [350]). Neben dem technischen Fortschritt beschäftigt ihn vor allem die Veränderung des Menschen selbst: von der Verfeinerung der einfachen körperlichen Bedürfnisse an bis zur Ausbildung der zartesten seelischen Regungen geht er mit gleicher Empfänglichkeit

den Wandlungen des Menschen nach. Das beste Beispiel für diese ‚Kultur der Seele' (II 311) ist Rivarols Darstellung der Freundschaft. Ihre Eigenart leitet er hauptsächlich aus ihrer Entfernung von den natürlichen Bedürfnissen ab, denen etwa die Liebe so eng verbunden ist. Zwar wird auch sie in der Gesellschaft vergeistigt («l'amour moral qui est aussi l'ouvrage de l'homme enté sur celui de la nature», II 310, s. a. I 178), aber die Freundschaft ist verehrungswürdiger, weil sie weniger ‚notwendig' ist. Rivarol hat viel vom Dandy, dessen Luxusbedürfnis zugleich ein geistiger Triumph über die Abhängigkeit von der Natur ist. Aus dieser Geistigkeit der Freundschaft ergibt sich ihre ganze Problematik. Sie ist so selten, weil sie nur zwischen Ausnahmemenschen möglich ist («âmes d'une certaine trempe», II 34, die von den «serviles occupations de la vie» befreit sind)[351]), und weil sie ein höchst künstlich zusammengesetztes Gefühl ist («d'une combinaison trop difficile»), ein bedrohter Gleichgewichtszustand. Wegen ihrer Unabhängigkeit von den natürlichen Bedürfnissen ist sie ständig der Heuchelei ausgesetzt (II 307) und zwischen der Fülle der Fälschungen ihre wahre Gestalt kaum zu entdecken.

Diese Aeußerungen über die Freundschaft stammen aus dem Jahre 1786, sind also über ein Jahrzehnt älter als die grundsätzlichen Ueberlegungen des Discours préliminaire, aber Begriffe und Anschauung sind völlig die gleichen. Nur ist vielleicht in der Kritik das unmittelbare Erlebnis spürbarer, das zu der philosophischen Darstellung geführt hat. Das gilt vor allem für die Spannungen, die Rivarol zwischen Natur und Mensch wahrnimmt. In der lebhaften Verachtung der Heuchelei zeigt sich als unmittelbares Gefühl, was in der Dialektik von «nature» und «art» philosophische Ueberlegung ist: es handelt sich beide Male um die Bedrohung der Formen des gesteigerten Lebens, die sich einem Gesetz zufolge ergibt (s. S. 68f). Die Schärfe des geistigen Zeitbewußtseins hat Rivarol diesen Konflikt vor und in der Revolution aufs heftigste empfinden lassen: er ist der unmittelbare Antrieb seiner erzieherischen und politischen Schriftstellerei.

Die Entwicklung des Menschen beruhte auf Kräften, die nicht unmittelbar Naturzwecken dienten. Alle Werte der Kultur sind der Natur gleichgültig: für sie sind eine kostbare veredelte und eine gewöhnliche Tulpe völlig gleich. Aehnlich hält sie es mit den Menschen: «La différence entre un grand homme et un porte-faix n'est presque rien au yeux de la nature: mais ce rien est tout aux yeux du monde» (II 260)[352]). Die Beobachtung zeigt nun, daß zwischen den Absichten der Natur und denen der Kultur eine Spannung besteht: «De même qu'une fleur ou un fruit sont embellis ou grossis par la culture, moins ils portent de grains et de pépins, ainsi plus un homme cultive sa tête, moins il est propre à la génération ou au travail des mains» (P. inéd., p. 19). Auf allen Gebieten der Kultur zeigt sich die gleiche Gefährdung des Vervollkommneten: Viel Geld und viel Geist führen am leichtesten zu Irrtum und Ruin (P. inéd., 3). Die Erkenntnis macht nicht glücklich (P. inéd., 14), sondern zerstört die Sicherheit des Fühlens (I 293). Der Wohlstand schwächt die Fähigkeiten zum Genuß (P. inéd., 40). Die Macht verdummt. Die Moral macht erst Heuchelei möglich (I, III)[353]). Am schneidendsten wird dieses Gefühl für die Bedrohtheit

des Hochentwickelten während der Revolution. Hier findet Rivarol die glücklichsten Bilder, um dieses Zeitgefühl treffend wiederzugeben. Was dem zurückschauenden Historiker, etwa einem Toqueville, ganz natürlich erscheint, daß die Revolution gerade dort ausbrach, wo die Befreiung der Bürger und Bauern bereits am weitesten fortgeschritten war[354]), das erfährt Rivarol in seiner ganzen Widersinnigkeit. Immer wieder weist er auf den Gegensatz zwischen der erreichten Feinheit der sozialen Gliederung und der gewaltsamen Vereinfachung der Revolution hin (Lesc. II 205). Eine Mischung von «barbarie» und «subtilité» erscheint ihm als das hervorstechende Merkmal der Zeit (I 311). Die höchste geistige Bewußtheit verbindet sich mit der brutalen Gewalt: gerade das Jahrhundert der Aufklärung (le siècle des lumières) muß eine Revolution des Pöbels erleben. Immer stärker drängt sich Rivarol der Gedanke einer inneren Notwendigkeit auf. Die Herrschaft der philosophischen Reflexion ist ein Symptom des drohenden Niederganges (I 346); sie ist nur möglich, wenn die Lebensmächte aufs höchste verfeinert sind und nicht mehr nach Erhaltung trachten. «Il est . . . des cultes comme des gouvernements: on ne les renverse que lorsqu'ils sont trop bons et trop doux» (I 344). Rivarols Zeitgefühl ist das der Reife und Fülle, die der Zerstörung entgegensieht: «Dans l'hiver, la nature engourdie ne craint point les ravages des torrents; mais au temps des moissons ils la surprennent chargée des richesses de l'année» (I 311). Aus dem leidenschaftlichen Wunsch, diese Selbstzerstörung der menschlichen Kultur aufzuhalten, geht die Gedankenarbeit der Revolutionsjahre hervor.

II. Ethik und Politik.

a) Die sittliche Situation des Menschen.

Rivarols Ziel ist eine neue Sinngebung des Politischen. Sein Glaube an eine harmonische Schöpfungsordnung fordert, daß die Spannung, in die der Mensch durch die Entwicklung seiner schöpferischen Kräfte zu den natürlichen Grundlagen seines Daseins gerät, in einer höheren Ordnung auszugleichen sei. Diese Aufgabe weist er der Politik zu. Um zu zeigen, wie der Mensch nicht nur in seiner äußeren Existenz, sondern seiner innersten Anlage nach auf einen solchen Ausgleich angewiesen ist, holt Rivarol zu einer neuen Betrachtung aus. Es ist ein weiter Zusammenhang, der zuweilen von dem Ziel der Untersuchung abzuführen scheint. Rivarol folgt allzu nachgiebig der Neigung seines Geistes, einen Gegenstand in der Gesamtheit seiner Bezüge darstellen zu wollen. Dennoch bleibt ein Mittelpunkt, um den Rivarols Moralphilosophie kreist: die Bindung des sittlichen Menschen an eine politische Ordnung.

Der erste Gedankenkreis versucht, die Existenzform des Sittlichen zu bestimmen. Es geschieht dies in einer Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rousseaus. Wenn der „Emile" mit den Worten beginnt: «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses», so fragt Rivarol nach dem Sinn dieser Verallgemeinerung. Für den Menschen ist sie offenbar nichts-

sagend: «tout est bon en nous, nos mouvements, nos facultés et nos organes, il n'y a de mauvais que l'usage» (II 159) parodiert er den Rousseauschen Satz, und stellt damit die moralische Norm der biologischen schroff gegenüber. Die Natur kennt keine sittlichen Werte, sie haben nur in der menschlichen Gesellschaft Sinn. Will man von einer moralischen Natur sprechen, so kann sie nur in der spezifisch menschlichen Organisation gefunden werden, nicht in der Natur im allgemeinen. Der Mangel an dieser Unterscheidung macht den Rousseauschen Menschen zu einem Schemen: «un être de raison» (I 356). Die sittlichen Begriffe wachsen bei ihm nicht aus dem geistigen Leben hervor, sondern gehören unmittelbar der unfaßbaren immateriellen ‚Seele' an: eine solche Denkweise ist Rivarol unmöglich. Er versucht umgekehrt, alle sittlichen Werte in der einheitlichen Anlage des Menschen zu begründen, die sich in der menschlichen Welt entwickelt: «tout est humain dans l'homme» (I 355). Nur so werden die Bedingungen des Menschseins erkannt.

Diese allgemeinste Bestimmung der moralischen Welt führt Rivarol an drei Beispielen durch, drei Begriffen, die bei Rousseau stets die ursprüngliche Natur des Menschen bezeichnen: Freiheit, Gerechtigkeit, Güte. Sie werden bei Rivarol in ihrer Bedingtheit gezeigt (I 349ff).

Den Begriff der Freiheit gilt es gegen zwei Mißverständnisse zu sichern: gegen seine Ablösung vom Begriff des Willens, da dies ihn jeden Gehalts beraubt, und gegen die Beseitigung jeder Schranke. Das erste war in der Lockeschen Tradition geschehen[355]). Ihre letzte Konsequenz zog Voltaire, für den Freiheit nur noch die Möglichkeit, den Willen auszuführen, bedeutet. Der Wille selbst ist der allgemeinen Notwendigkeit unterworfen[356]). Die gegensätzliche Ansicht vertritt für Rivarol Rousseau, dem in der Willensentscheidung des Urteils und der Wahl eine unbedingte Freiheit der unsterblichen Seele sich offenbart[357]). Beide Definitionen benutzt Rivarol, um das eigentliche Wesen menschlicher Freiheit zu treffen: indem ihre Einfachheit sich als unzulänglich erweist, wird die zusammengesetzte Natur des Begriffes deutlich. Der Mensch ist weder unfrei noch grenzenlos frei, sondern seine Freiheit ist mit Zwang unlösbar verknüpft: «un mélange de pouvoir et d'impuissance» (I 350, 260). Das Wort Freiheit erhält überhaupt erst innerhalb bestimmter Grenzen Sinn. Eine Freiheit ohne den Zwang der Gesetze gibt es nirgends, weder in der Natur noch in der Gesellschaft (P. inéd., p. 84). Insofern bleibt alle Freiheit an das ‚Können' gebunden (II 160), — soweit folgt Rivarol Voltaires Ansicht. Aber er geht über sie hinaus, wenn er die eigentliche Freiheit erst dort findet, wo in diesem Raum des Möglichen eine Wahl stattfindet. Menschliche Freiheit besteht in der Wahl (Sab., p. 38): in ihr entfaltet sich seine innere Organisation. Im Gegensatz zu Rousseau betont nun Rivarol die Gegebenheit des Willens, über den hinaus keine Ueberlegung führt (P. inéd., 84). Der Sinn der Wahl besteht nicht in der Aufhebung des Willens, sondern in seiner Erhebung zum Gesetz des Handelns. Auch wenn der Mensch seinen Leidenschaften folgt, ist er noch frei, da er seiner eigenen Natur gehorcht, aber sein Freiheitsgefühl wächst mit dem Grad der vernünftigen Einsicht in das Motiv, dem er folgt[358]). Hier ist der Punkt, an dem der

Mensch mit seiner Umwelt in Verbindung tritt: indem er nicht blind seinem Trieb folgt, sondern sein Handeln an rationalen Motiven ausrichtet, kann ihn die Gesellschaft ihren Normen zugänglich machen. Alle menschliche Freiheit ist so an die Masse gebunden, die dem Menschen zur Wahl entgegengestellt werden (I 355f. s. a. Sab., p. 40). Die raison also ist es, die dem Menschen den Ausgleich seines Wollens mit den Gesetzlichkeiten, denen er untersteht, sichert. Die Freiheit, die in ihr erfahren wird (I 350. 120), geht freilich über die Gewißheit des Gefühls nicht hinaus. Die höchste Freiheit bringt das Gefühl der höchsten Notwendigkeit mit sich: «on veut ce qu'on veut» (I 352); diese Tautologie ist der letzte Ausdruck, den Rivarol findet. Eine innere Zustimmung zu dem Notwendigen bleibt der tiefste Sinn der Freiheit. Eine freie Handlung sollte ‚willentlich' (volontaire) heißen (P. inéd., 84).

Die innere Haltung Rivarols zu diesen Verhältnissen kennt ein gefährliches Schwanken; es zeigt sich in den wechselnden Gleichnissen, die er gebraucht: Der hohe Sinn seiner Lehre sollte sein, den Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit aufzuheben, um vielmehr einzuprägen, wie Freiheit stets das Gesetz fordert, um sich an ihm zu bewähren. Rivarol dagegen verfällt leicht in einen bitteren Fatalismus: Der Sinn schwindet aus der allgemeinen Ordnung, und der Mensch bleibt Schauspieler, der in dem fremden Stücke auftritt (I 351) oder, noch herber, der Soldat, der wie Napoleons «volontaires» sich als Freiwilliger fühlt und doch nur unerbittlichem Zwange gehorcht (P. inéd., p. 84).

Die Situation des Menschen zeigt sich ähnlich in der Entwicklung der Gerechtigkeit. Rivarol folgt gar keinem Schema, trotzdem deckt der Gedankengang die gleichen Existenzbedingungen auf. Die menschliche Gerechtigkeit kann nicht unbeschränkt sein, sondern sie ist an die natürlichen Bedingungen seines Daseins geknüpft. Gegenüber den Tieren etwa schweigt unser Billigkeitsgefühl: «il faut vivre avant de raisonner» (I 356). Das Bedürfnis setzt der Gerechtigkeit eine Grenze. Innerhalb dieser Schranken ist nun die Gerechtigkeit auch nicht ‚natürlich' gegeben, sondern nur als Anlage vorhanden. Natürlich ist dem Menschen nur zu urteilen, nicht gerecht zu sein (I 354). Die Urteile des einzelnen sind durch sein Interesse bestimmt, sie dienen seiner Individualität: seine Vernunft wäre nur die Theorie seines Egoismus (I 148). Das Wesen der Gerechtigkeit aber besteht darin, sich innerlich zum Schiedsrichter erheben zu können (I 200). Nur die notwendige Rücksicht auf die Gesellschaft erzieht diese Fähigkeit. Die Gesetze der Gemeinschaft sind gleichsam gerechte Urteile, die sich der einzelne aneignet. Sie prägen seinem Empfinden eine bestimmte Wertordnung ein, die seinen künftigen Urteilen als Maß dient. Die Entwicklung des sittlichen Gefühls beruht also auch hier auf dem Bestand einer Gesetzlichkeit, die erst ein verständiges Handeln des Menschen ermöglicht.

Der Begriff des Guten, der uns dazu diente, das Problem überhaupt aufzurollen, läßt auch die Bedingung alles sittlichen Lebens am deutlichsten sichtbar werden. Diese Bedingung heißt für Rivarol: Erziehung. Sie ist nötig, um ein Kind, das mit seinen Anlagen nicht gut oder böse ist, sondern alles von seiner Entwicklung erwarten läßt, um es zu einem sitt-

lich empfindenden Wesen zu machen: «état raisonné où il n'aurait su parvenir seul». In der Tat besteht die Erziehung darin, den Menschen in die Wertwelt der Gemeinschaft einzuführen: «une transaction perpétuelle des volontés et des besoins d'un homme avec les besoins et les volontés des autres» (I 357).

Damit stehen wir an der Grenze eines neuen Gedankenkreises, der die Wege dieser Erziehung umfaßt. Blicken wir zurück, so treten folgende Grundbestimmungen alles Sitlichen hervor: Es existiert nur zwischen Menschen. Es ist in der menschlichen Natur angelegt, entwickelt sich aber nur unter bestimmten Bedingungen. Es besteht stets in Vermögen (puissances), die nach einer Ordnung verlangen. Diese verwirklicht sich nur in einer Auseinandersetzung mit den Gesetzlichkeiten der Gemeinschaft. Der Ausgleich findet durch das Mittel vernünftiger Einsicht statt.

Rivarols Denken wechselt in dieser Beschreibung der menschlichen Situation zwischen einem bitteren Fatalismus, der überall nur Notwendigkeit sieht, die sich mit dem Schein sittlicher Ordnung umkleidet, und der Gläubigkeit, die eine harmonische Wertordnung wahrnimmt, in die sich der Mensch im sittlichen Handeln einfügt.

b) Die erzieherischen Mächte.

Philosophie und Religion in ihrem Verhältnis zur Humanität.

Die Kühnheit und Eigenart von Rivarols Ueberlegungen kommt erst recht zur Geltung, sobald er die geschichtlichen Mächte betrachtet, die dem sittlichen Menschen Form und Gestalt geben. Es sind dies drei: Philosophie, Religion, Staat (morale, religion, lois I 357). Sie stehen für Rivarol in einem bestimmten gegenseitigen Verhältnis, das für die Richtung seiner Gedanken ausschlaggebend ist. In dieser Dreiheit der erzieherischen Kräfte spiegelt sich die Existenzform des Sittlichen, wie sie sich im vorigen Abschnitt zeigte. Während Philosophie und Religion gemeinsam aus der sittlichen Natur hervorgehen und sie ausbilden, ist die Existenz des Staates zweideutig: er ist bei der Ausbildung sittlicher Normen unerläßlich und gehorcht zugleich einer Gesetzlichkeit, die von dieser Norm unterschieden ist. Wenn Rivarol die Grundlagen der menschlichen Existenz nennt, so bleiben es stets zwei: die eine ist die sittliche Natur des Menschen — Rivarol bezeichnet sie mit «humanité» (I 314)[359]) —, die andere ist unvermeidlich «la politique». Die Erkenntnis dieser Doppelheit ist der innerste Kern aller Gedanken, die Rivarol an die Frage der Erziehung knüpft. Während er die Eigengesetzlichkeiten von Philosophie und Religion entwickelt, wächst nur stetig ihre Bedeutung: wie eine Sphinx (Esprit de Riv., p. 32), die auf Antwort wartet, stellt die Politik alle sittlichen Normen in Frage. Nirgends vermag Rivarol von Philosophie und Religion um ihrer selbst willen zu reden: stets endet er bei der entscheidenden Bindung an den Staat. Seine ganze Darstellung der sittlichen Erziehung zielt darauf ab, zu zeigen, wie von der Politik der endgültige Ausgleich, Harmonie oder Zerrissenheit, der menschlichen Existenz abhängt.

Die Idee der Erziehung ist die Grenze, über die Rivarols Betrachtung der Philosophie und der Religion nie hinausgeht. Sie gibt den gemeinsamen Gesichtspunkt ab, unter dem die beiden so verschiedenartigen Geistesrichtungen ihm stets aufeinander bezogen erscheinen. Sie schließlich ruft die Wandlung hervor, die sich in seinen Anschauungen zwischen dem Erscheinen der Briefe an Necker und dem Discours préliminaire bemerkbar macht. Durch das Erlebnis der Revolution wird Rivarol die Abhängigkeit aller Erziehung von der politischen Ordnung stärker bewußt: seine Ansichten über Philosophie und Religion werden daher entscheidend durch diese Erfahrung betroffen. Die Grundverhältnisse werden nicht umgestoßen, aber die politische Blickrichtung bewirkt auch hier einen Ausgleich: die Ansichten Rivarols kommen durch sie in ein sinnvolles Gleichgewicht.

Seine grundsätzliche Wertung der beiden erzieherischen Mächte beruht auf einem Vergleich der menschlichen Kräfte, die ihnen wirksam sind. «La philosophie ... est la raison sans préjugés» (II 104), diese Bestimmung liegt allen Äußerungen Rivarols über Philosophie zugrunde. In keinem anderen Zusammenhang hat er die Besonnenheit des Menschen so hoch gestellt. Zwar zeigt er den Menschen auch sonst in der Spannung, daß selbst dort, wo ganz irrationale Kräfte wirken, sich das eigentlich Menschliche nur in einer Sphäre vernünftiger Klarheit verwirklicht, aber nur in seinem Bild des Philosophen birgt die Fähigkeit der rationalen Betrachtung allen Sinn des Daseins. «La philosophie est discoureuse» (I 302). Der Philosoph bleibt der theoretischen Seite der Welt zugewandt (P. inéd., p. 105): seine Aufgabe ist, die reinen Verhältnisse der Dinge, die Harmonie der Welt zu betrachten. Die Philosophie ist keine besondere Wissenschaft (I 377), sondern im Spiegel der raison entfalten alle Ordnungen ihre Eigengesetzlichkeiten (I 301). «Chaque chose a un regard philosophique» (P. inéd., 137). Die Reinheit ihrer Anschauung macht die Göttlichkeit der philosophischen raison aus. In ihr besteht alle Würde des philosophischen Lebens (I 149).

Die Religion dagegen beruft sich nicht auf die spekulative Vernunft. Es ist dies die entscheidende Einsicht, die Rivarol in seiner Polemik gegen Necker entwickelt. Dem «déiste-théologien», der die Religion zu verteidigen sucht, indem er in ihr die spekulativen Prinzipien der Philosophie wiederfindet, stellt er Pascal gegenüber, «lui pour qui Dieu était moins probable que Jésus-Christ, et qui concevait mieux qu'on pût être athée que déiste» (II 107). In aller Schärfe ist mit diesen Worten der Offenbarungscharakter der christlichen Religion bezeichnet, der durch alle spekulativen Beweise nur verwischt wird. Das Wesen einer Religion besteht überhaupt nicht in ihrer philosophischen Wahrheit, sondern in Dogma und Kultus (Cant. 69). Mit dieser Auffassung sagt sich Rivarol völlig von dem gewöhnlichen Deismus los, der stets versucht, die Religion philosophisch zu verstehen [360]). Rivarol dagegen bricht jede Brücke zwischen dem Gottesbild des Deismus und der religiösen Offenbarung ab. Er weist jeden Streit über die Wahrheit der Religion von sich: «Il n'y a pas de fausse religion» (I 341 u. PBP 296). Wie die Dichtung ist die Religion eine selbständige Weise der Welterfahrung. Alle Versuche, ob von Seiten der Priester oder von Seiten der Philosophen, die Erscheinung der Religion rational zu begründen, sind

ergebnislos, weil sie sich über das Wesen der Religion täuschen. Ein Glaubenssatz ist kein Problem (I 341). Rivarol, der selbst gar keinen Zugang zu dieser Erlebnisform hat, verzichtet darauf, sie zu begreifen. Er stellt nur fest, welche Kräfte des Menschen in ihr erweckt werden: nicht die des Verstandes, sondern leidenschaftliche Gefühle, z. B. Hoffnung und Furcht (I 317). Sie wendet sich nicht an den ausgebildeten, reifen Kopf, sondern an den Durchschnittsmenschen mit seinen Gefühlen und Trieben. Sie spricht zum Herzen und nicht zum Geist (I 316).

Dieses Verhältnis erhält seinen eigentlichen Wertakzent durch die Verschiedenheit der sittlichen Ziele, die beiden Geisteshaltungen gemäß sind. Die Philosophie geht auf die natürlichen Anlagen des Menschen zurück, um sie durch eine vernünftige Erziehung emporzubilden. Sie gibt auch im Moralischen keine Vorschriften, sondern verhilft dem Menschen zum Bewußtsein seines sittlichen Wesens. Sie erzieht das Gewissen (conscience).

Mit diesem Begriff versucht Rivarol das seelische Vermögen zu treffen, das alle moralischen Werte zu empfinden bestimmt ist. Es geht ihm um die lebendige Erfahrung. So ist es ganz verständlich, daß an diesem Punkt die innere Spannung des sittlichen Menschen am krassesten zum Ausdruck kommt. Auf der einen Seite entstammt alles sittliche Handeln einer unmittelbaren seelischen Kraft, auf der anderen folgt es einer gesetzten Norm. In diesen Widerstreit stellt Rivarol seinen Begriff des Gewissens. Es ist eins seiner Lieblingsworte, in kaum einem andern schwingt so viel persönliches Empfinden mit. Rivarols moralische Bemerkungen lassen überall den gleichen Geist erkennen: eine gewisse Hochherzigkeit, die keiner Ueberlegung bedarf, um gut zu handeln. Dieses Gefühl prägt sich auch in dem Gewissenbegriff aus: «un sentiment exquis et prompt», so lautet seine Definition (II 130). Es ist ein ursprünglicher Takt, der wie das Schönheitsempfinden unfehlbar urteilt (II 158). In seiner Unmittelbarkeit liegt seine Stärke (I 316). Seine Problematik aber besteht darin, daß er nicht allein ausreicht, moralisches Handeln zu begründen: das Gewissen bedarf der Ergänzung durch die raison: dies ist die Bedingung, unter die Rivarol es stellt. Erst aus der Verbindung beider, «contrat immortel de la raison et de la conscience», erwächst die Moral (II 155).

Die Bedeutung dieses Nebeneinander wird in Rivarols Begriff der Humanität klar. Ihre innere Bewegtheit wird ebenfalls durch eine Zwiespältigkeit bedingt: durch die Zweiheit von Güte und Gerechtigkeit (bienfaisance et justice, I 250). Die reine Güte ist Rivarol das Symbol für alles sittliche Handeln, das nicht einer Ueberlegung, sondern einem natürlichen Antrieb folgt. Der aufklärerischen Tradition, alle Moral auf dem Grundsatz der Eigenliebe zu begründen [361]), widerspricht er aufs entschiedenste (I 269). Auch er ist mißtrauisch gegen alle Sittlichkeit, die nicht in natürlichen Trieben des Menschen zu verankern ist, aber sein Menschenbild ist reicher als das der Enzyclopädisten. Er glaubt, daß dem wohlgearteten Menschen ein Adel innewohnt, der selbst seine Instinkte formt. «Les premiers mouvements ... embellissent ... les bonnes actions» (I 268). Selbstachtung (II 162), Würdegefühl (II 144), Bescheidenheit (I 271), Ehrgefühl (I 281), Edelmut — das sind die Tugenden, die Rivarol verehrt, am frem-

desten sind ihm Neid (I 272) und Verachtung (PBP 309). Etwas von der hochsinnigen Art Vauvenargues spricht aus den Worten, mit denen er immer wieder den Heroismus, das Opfer des eigenen Lebens preist (I 269, 277; II 160). Diese verstreuten Bemerkungen bergen eine Grundauffassung vom Wesen der wahren Tugend, die auch seine philosophische Ueberlegung trägt: edle Handlungen entspringen nicht dem Gehorsam gegenüber Sitte und Gesetz, sondern einem Ueberschwang (enthousiasme I 277)[362], der dem inneren Maß eines Menschen entspricht. Das Gute kann nicht eigentlich gefordert werden, sondern muß um seiner selbst willen geliebt werden. Gut zu sein, muß eine Lust sein (II 114). Rivarol versteigt sich bis zum Ideal eines «Sybarite de la vertu» (II 164). Verehrungsvoll nennt er den Namen Epicurs, in dem er die ihm gemäße Form philosophischer Weisheit sieht[363].

Man ist geneigt, eine Stelle aus Rivarols Danteübersetzung heranzuziehen, die er im Text besonders hervorhebt: «La perfection d'un être est pour lui la mesure et du mal et du bien» (III 51 = Inf. VI v. 107, 108). Es ist möglich, daß hier Rivarol einen Ausdruck für seinen Glauben fand, die eigentliche Entscheidung über den sittlichen Wert einer Handlung liege in der individuellen Natur eines Menschen. Freilich würde diese Deutung der Danteschen Absicht völlig zuwider sein.

Die Humanität bedarf aber zugleich einer allgemein verbindlichen Richtschnur: sie ist in der Gerechtigkeit gegeben. Auf ihr beruhen die Gesetze des Staates, die eine Grenze für den sittlichen Durchschnitt bilden (II 129ff). Sie geben keine Antriebe, sondern wahren ein vernünftiges Maß. Wohlgeratene Geister (Cant. 70) sollten ihrer gar nicht bedürfen, aber selbst die Güte ist ohne Umsicht (choix) sinnlos. So knüpft Rivarol auch den menschlichen Wert der sittlichen Natur (constitution morale, II 164) an die Achtung des Gesetzes.

Nun wird verständlich sein, weshalb Rivarol stets conscience und raison nebeneinanderstellt. Im Gewissen redet untrüglich das sittliche Maß des einzelnen Menschen. In dieser Verbindung mit der innersten individuellen Natur liegt seine Unerbittlichkeit: die Selbstachtung kennt kein Verzeihen (II 130). Je genauer die Kenntnis des eigenen Wesens ist, desto schärfer wird sein Urteil ausfallen (II 314). Auf dieser Gewissenserfahrung beruht der Glaube an die mögliche Güte des Menschen (II 145). Aber wie überall sind auch hier die höheren Kräfte des Menschen in ihrer Existenz bedroht. Das Gewissen in seiner Zartheit wird stets leicht in Gegensatz zu den geltenden Gesetzen kommen: wo Rivarol das Wort in den politischen Schriften gebraucht, drückt es stets den Widerstand des unmittelbaren Empfindens gegen politische Vorschriften aus. Es liegt in der Natur des Gewissens, zuweilen das Gesetz zu übertreten (Carnets, Le Breton a. a. O., p. 76). Damit schließt es sich von aller allgemeinen Verständlichkeit aus: «Il y a certaines questions en morale auxquelles un homme sage et sûr de sa conscience ne doit jamais répondre» (P. inéd., p. 29). Die Entscheidungen des Gewissens können nie allgemein verbindlich sein. Ueber sein innerstes Gefühl kann niemand mehr Rechenschaft geben. Rivarol versäumt nicht, hier die Verbindung mit seiner Philosophie des Gefühls her-

zustellen: Das Gewissen führt auf die gleiche Evidenz des Gefühls, zu der auch alle Erkenntnis leitet (II 156). In dieser Einfachheit liegen seine Größe, ja seine Göttlichkeit, aber auch seine Schrecken (terreurs II 157) und Ratlosigkeiten (perplexités I 320). Das Gewissen bedarf einer Vermittlung mit der Welt der Sitte und des Gesetzes, mit der Welt der politischen Gesellschaft. Diese vollzieht die Vernunft. Sie allein schafft den Ausgleich mit den geschichtlich bestimmten Normen, und seien sie noch so fremd allem natürlichen Empfinden: der Gerechtigkeit hat sich das Gewissen zu unterwerfen (II 157). So ist es zu verstehen, wenn Rivarol stets die Moral den edelsten Gebrauch der Vernunft nennt (II 133): ihre Einheitlichkeit, die wie die Geometrie rational zwingend ist (PBP 296), ist eben gerade nicht in ihrer seelischen Wurzel, sondern in ihrer vernünftigen Ausbildung begründet: sie liegt in der Bindung an das staatliche Gesetz (II 158).

Es war notwendig, diese Zusammenhänge in solcher Ausführlichkeit darzulegen, da Rivarol selbst in seinen Briefen an Necker keine eindeutige Richtung erkennen läßt. Ihr gedanklicher Reiz liegt in einem Wagemut des Geistes, der jede platte Eindeutigkeit des logischen Gedankens in Frage stellt. Hierin, und nicht in der Grundhaltung zum Politischen, liegt der Unterschied von den späteren Schriften, in denen Rivarol maß- und rücksichtsvoller denkt. Die Idee der philosophischen Erziehung, auf die jene Briefe in einer großen Steigerung hinführen, ist schon damals innerlich angezweifelt. Gewiß ist die Ausdrucksweise stark von Rousseau beeinflußt, die Erziehung wahrscheinlich unter dem Eindruck des „Emile“ [364]) so hoch bewertet, aber trotzdem ist es nicht eigentlich die Gläubigkeit Rousseaus, die sich in jenem Erziehungsplan ausspricht [365]). Von dem gefühlvollen Idealismus Rousseaus finden wir bei Rivarol nichts. Er denkt stets nur an eine kleine Elite, die bei politisch glücklichen Umständen eine Erziehung nach philosophischen Grundsätzen empfangen soll; Rousseau dagegen hat nie gezweifelt, daß es möglich sei, jeden Gegensatz zwischen den Ansprüchen der Vernunft und der politischen Gemeinschaft aufzuheben.

Rivarols Mißtrauen in die sittliche Autonomie des Menschen ist so groß, daß auch die Gestalt des stoischen Weisen, der unabhängig von den politischen Formen seiner Vernunft gehorcht, ihn nicht befriedigt. Ihr hat er am Endpunkt einer bestimmten Gedankenkette gehuldigt, ohne sie doch in den eigentlichen Zusammenhang seines Denkens einbeziehen zu können. Vielmehr war es ihm stets darum zu tun, die Lehre in ihr lebendiges Werden aufzulösen: so wird die Idee der philosophischen Erziehung nur der fast ironisch gesehene Ausgangspunkt, um die Spannung, in der alles Sittliche mit der politischen Ordnung verbunden ist, zu durchdenken.

Die Betrachtung, in der er den Wert der religiösen Erziehung abschätzt, nimmt gerade den umgekehrten Weg. Bei ihr steht das Politische am Anfang. Für den Leser Voltaires lag es nahe, die so unverständlichen Religionssysteme auf die Herrschsucht der Priester zurückzuführen. Rivarol hält es zum mindesten für den wesentlichen Unterschied der Erziehungsmethoden, daß die Philosophie nur das Gewissen des einzelnen aufruft, die Religion dagegen eine geistige Herrschaft errichtet (II 131, I 358). Ihre Mittel sind zunächst nicht moralische; die Macht eines Aberglaubens (super-

stition ist letzthin für Rivarol jede Religion) wird nicht durch sittliche Reinheit begründet, sondern durch Dogmen und Wunder: die Taufe entscheidet über das Christentum und nicht die Sittlichkeit (II 129). Die Morallehren einer Religion sind nicht ihr wesentlicher Bestandteil: sie entstammen einer anderen Quelle und sind nicht notwendig mit dem Kultischen verbunden. Moralisch hat das Evangelium nichts Neues gelehrt (II 127 A). Die Priester versuchen sich auch der sittlichen Natur des Menschen zu bemächtigen, aber ihre Seelenherrschaft läßt die Reinheit der sittlichen Antriebe verkümmern: Die Erlösungslehre des Christentums erklärt den Menschen für sündig und zerstört so sein natürliches Wertempfinden (II 144f), sie droht mit Lohn und Strafe und vernichtet so die Uneigennützigkeit des sittlichen Tuns. Kirchliche Moral rechnet mit âmes intéressées: «un vrai chrétien n'est qu'un marchand qui place à gros intérêt» (II 153). Wo die sittliche Größe sich im Religiösen offenbart, sucht Rivarol zu zeigen, wie die Humanität das religiöse Motiv verdrängt: An der Biographie des hl. Vincent von Paul, den er aufs höchste bewundert [366]), möchte er beweisen, wie gerade in den schwierigsten Lagen das Christliche zurücktritt: «Il rallie par l'humanité celles que la religion ne retenait plus» (II 151 A). Für das Auge des Unbefangenen bleibt die Religion ein bloßes Werkzeug, ein Mittel, um schwache Seelen sittlich zu führen. Rivarol ist geneigt, zuzugestehen: «le bien l'emporte sur le mal» (II 152 A).

Rivarols geistiger Bereich hat hier seine endgültige Grenze: Die Entfremdung von der christlichen Gefühlswelt, die ihn schon bei seiner Danteübersetzung Dantes geistige Heimat wie eine fremde Mythologie betrachten ließ (III, XXIV), ist stets die gleiche geblieben; noch als er Kirche und Religion politisch verteidigt, liebt er es, als Freigeist christliche Gebräuche und Anschauungen zu verspotten (s. S. 47). Diese spöttisch ablehnende Haltung verhindert jedoch nicht, daß das philosophische Verständnis der beiden erzieherischen Mächte zu einem vernünftigen Abschluß kommt. Vielmehr führt Rivarol seine Betrachtung bis zu jener Ebene fort, auf der sich beide Geistesrichtungen sinnvoll ergänzen.

Als zehn Jahre später (1798) jener universale Moralkatechismus, den Rivarol in seinen Briefen an Necker fordert (II 161), wirklich erscheint, findet ein Kritiker keine Verbindung mehr zwischen den Ideen Saint-Lamberts und den neuen Ansichten Rivarols. Freilich sei bei Rivarol keine grundsätzliche Wandlung anzunehmen: «mais au moins ne voudrait-il pas aujourd'hui fonder la morale d'un peuple sur des idées purements métaphysiques» [367]).

c) Die religiöse Bindung durch den Staat.

In der Tat ist es die Idee der Politik, die Rivarols philosophische Betrachtung des sittlichen Menschen abschließt und vollendet. Mit ihr nehmen Rivarols Gedanken die ihm eigentümliche Wendung, alle Erscheinungen des menschlichen Seins auf die ursprüngliche Situation des Menschen, seine Wesensanlage, zurückzuführen. Es ist dies die Größe und die Enge des Ri-

varolschen Denkens: da es stets die Sprache der Vernunft gebrauchen will (I 320), bleibt es an die Grenzen des Möglichen gebunden. Nie strebt er über sie hinaus: «On n'a pas le droit d'une chose impossible« (PBP, p. 301)[368]). Rivarols ganze Frömmigkeit beruht darauf, Ordnung und Harmonie im Raum des Möglichen zu entdecken: das der Vernunft Unzugängliche, das Unmögliche, ist für ihn stets absurd (Cant. 59). So zielt auch im Sittlichen sein Denken auf den Punkt, an dem über seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit entschieden wird.

Nicht die Unbedingtheit ethischer Ansprüche beschäftigt ihn, sondern die geschichtliche Wirklichkeit, in der die natürlichen Anlagen des Menschen sich einer vernünftigen Ordnung einfügen. Sie nennt er «l'ordre social et politique» (I 320). Auf sie scheinen ihm Philosophie und Religion in ihrer geschichtlichen Möglichkeit bezogen. Seine ganze Darstellung der sittlichen Situation des Menschen reißt eine ungeheure Spannung auf, um sie durch die Erkenntnis der politischen Ordnung auszugleichen. Nirgends zwingt Rivarol das Handeln des Menschen stärker zu Ehrfurcht und Frömmigkeit, als mit der vernünftigen Gestaltung seines politischen Lebensraumes.

Die Politik ist der Bereich, in dem sich für Rivarol das Wesen des Menschen am gewaltigsten ausprägt. Mit ihr fügt er sich in die allgemeine Schöpfungsordnung ein. Alle seine Kräfte treten in ihr gottgewolltes Verhältnis. Vor allem erlangt die Vernunft des Menschen ihr tiefstes Bewußtsein. Indem sie an die Dunkelheit ihres geschichtlichen Ursprungs rührt, erkennt sie eine Ordnung, an der auch sie ihre Grenze findet. Hier wurzelt die Frömmigkeit, mit der Rivarol von den politischen Schöpfungen des Menschen spricht.

Dieser Vertiefung der philosophischen Vernunft dient eine neue Gedankenreihe; Rivarol betrachtet Philosophie und Religion in ihren Beziehungen zu Staat und Volk, um den philosophischen Sinn der politischen Ordnung deutlich werden zu lassen. Der politische Mensch, den er so mehr und mehr in den Vordergrund rückt, wird immer stärker das Maß, nach dem sich sein Urteil über die geschichtliche Wirkung jener geistigen Mächte richtet.

Der politische Gesichtspunkt bedeutet für den Philosophen Rivarol eine entscheidende Selbsterkenntnis. Die philosophische Lebensform zeigt ihre ganze Bedingtheit, sobald er sie in den Zusammenhang von Staat und Volk stellt. Die wesentlichen Kennzeichen dieser Geisteshaltung, die spekulative Methode, der Streit der Lehrmeinungen (I 319), die strenge Rationalität der wissenschaftlichen Forschung (I 299, 308), die Unbedingtheit des moralischen Anspruchs (I 330f), sie ergeben eine menschliche Enge, über die hinaus es seelische Bereiche gibt, die ihr verschlossen sind. Ueberhaupt ist es keine ursprüngliche Existenzweise des Menschen, sondern sie entsteht nur unter bestimmten Bedingungen: immer wieder betont Rivarol, daß nur der einzelne Zugang zu ihr findet, der von den dringendsten Bedürfnissen befreit ist, eine geistige Ausbildung genossen hat und fähig ist, selbständig zu denken und zu forschen. Sie kann nie volkstümlich sein, sondern bleibt eine Sache der kleinen Zahl (I 330ff). Wenn Rivarol zuweilen mit dem

Gedanken spielt (I 335), die Philosophie könne die geistige Bindung einer größeren Anzahl werden, so denkt er doch stets nur an die gebildete Oberschicht, die der Religion entwächst (II, 136ff; I 340). Damit ist zugleich gesagt, daß die Philosophie nicht nur soziologisch abhängig ist, sondern sie ist es auch geistig. Es gehört zu ihren Wesensgesetzen, daß sie stets nur in der Loslösung von einer religiös gebundenen Umwelt zu sich selbst kommt. Die Ungläubigkeit, die Rivarol für eine notwendige Folge des philosophischen Denkens hält, ist nur gehaltvoll, wenn sie eigenem Nachdenken entspringt (I 335, Lesc. II 69). Alle Geistesfreiheit setzt also voraus, daß die große Menge gläubig ist: «c'est un terrible luxe que l'incrédulité» (I 336). Die Philosophie bleibt stets in einer eigenartigen Bindung an die religiöse Haltung: ihr einfachster Ausdruck ist das Schweigen, das Rivarol von jedem Ungläubigen fordert (I 337). Mit ihm bezeigt Rivarol dem Ursprung die Achtung, aus dem sein eigenes Denken geschichtlich entstand. Am tiefsten spricht sich diese Haltung, die jede «tournure impie» verachtet (I 332), in der Ueberlegung aus, daß Gesellschaft, Notwendigkeit, Moral und Religion, die die Erziehung des Menschen ausführen, daß sie alle den Willen der wahren Philosophie vollziehen (I 358). Diese Denkweise, die alle Kräfte des Menschen einer höheren Ordnung dienen läßt, sie ist es eigentlich, die Rivarols politische Ueberlegungen trägt. Niemals zweifelt er daran, daß in der philosophischen Lebensform die edelsten Anlagen des Menschen sich entfalten, aber indem er ihre Bedrohtheit zeigt, — darauf zielt das Wort ‚Luxus' —, läßt er die Notwendigkeit spüren, den Menschen in seiner Ganzheit zu verstehen.

Freilich bewegt sich dieses ‚politische' Denken auf recht verschiedenen Ebenen. Sie werden am ehesten deutlich, wenn wir die verschiedenen Wege gehen, auf denen Rivarol das Religiöse politisch zu verstehen sucht. Da ist zunächst die nüchterne Betrachtungsweise des Realpolitikers, dem alle Mittel recht sind, um die politische Ordnung aufrecht zu erhalten. Wir werden sehen, wie in der politischen Beurteilung der Revolution Rivarol fast immer sich in dieser Sphäre bewegt. In ihr besteht die ‚politische Wahrheit' der Religion (I 341) in ihrem praktischen Nutzen; sie stützt die politische Ordnung, weil sie zum Gehorsam erzieht (I 331), den Gemeinsinn stärkt (Cant., 68), die Gesetze des Staates durch ihre Seelenbeherrschung ergänzt (I 327), überhaupt auf die gleichen Kräfte einwirkt, die der Staat zu bändigen hat. Noch die absurdeste Religion ist im Staate nützlicher als die Philosophie (I 316). Von Verständnis kann auf dieser Stufe keine Rede sein: auf ihr folgt Rivarol den Eigengesetzlichkeiten der Politik, wie es die vernünftige Ueberlegung rät. Politik ist eine Wissenschaft wie Astronomie oder Chemie (I 301). Nie wäre aus dieser Haltung das Ethos zu erklären, das zuweilen mächtig aus Rivarol spricht. Auch die zweite Schicht des Rivarolschen Denkens gibt uns nicht den vollen Gehalt seiner Idee des Politischen. In ihr umfaßt das politische Denken die Gesamtkultur des Volkes; jetzt spricht Rivarol nicht mehr von der Religion im allgemeinen, sondern von der geschichtlichen Verbundenheit alles geistigen Lebens der Nation mit der christlichen Kirche. Er schätzt ihre Bildungswerte gleichsam ab (II 122), verfolgt die allmähliche Reinigung der religiösen Welt, die er befürwortet (I 344), tadelt Züge, die jener Entwicklung im Wege stehen, wie

das Mönchstum (II 123) und seine Ideale (I 336), den Wunderglauben (I 337), kurz, er zeichnet das Bild einer vernünftigen Humanität, der das Christentum nur dient. Die ideale Form seiner Bildungswelt bietet ihm das Zeitalter Ludwigs XIV, dessen Größe in seiner geistigen Totalität liegt (II 120f). Es ist ein ästhetisches Verständnis des Christlichen, das für Rivarol sehr bezeichnend ist, da es sein Verhältnis zu Dante völlig bestimmt, aber die politischen Antriebe, die er hier empfängt, sind nicht die entscheidenden. Vielmehr steht für Rivarol im Mittelpunkt des politischen Bezirkes stets der sittliche Mensch. Es ist daher eine wesentlichere Beziehung zwischen Religion und Staat, in der sich uns die letzte Tiefe der politischen Idee Rivarols darstellt. Jetzt handelt es sich nicht mehr um Priesterbetrug, sondern um eine Urkraft der Seele, die tiefer und mächtiger im Menschen eingewurzelt ist als seine intellektuellen Vermögen (II 114, I 317). Statt vernunftloser Mannigfaltigkeit wird in allen Religionen das gleiche Anliegen ausgesprochen, wie etwa alle Sprachen einer gleichen Aufgabe dienen: «le rapport de l'homme à Dieu» (I 317, 341). In diesem ursprünglichen Bezug auf Gott liegt die aufbauende Kraft der Religionen, die sie mit innerer Notwendigkeit dem Staat verbindet: «Dieu est tellement source d' harmonie, que son idée raccomode tout. Avec la religion il n' est point d'erreur mortelle pour les peuples» (I 332). Dies ist die tiefste Einsicht, zu der Rivarols politische Vernunft gelangt. In der geschichtlichen Offenbarung der Religionen (I 320) zeigt sich ihm die gleiche Wahrheit, die seinem politischen Glauben zugrunde liegt: alle Kräfte des Menschen seien wegen ihres dunklen Ursprungs an eine unverbrüchliche Ordnung zu binden. Der Staat wird für Rivarol ein religiöses Symbol: «un vaisseau mystérieux qui a ses ancres dans le ciel» (I 334).

Es mag zunächst scheinen, als sei gerade dieses Wort nur die rhetorische Umschreibung einer sehr nüchternen politischen Maxime. Aber der Doppelsinn kehrt wieder, so oft Rivarol den Staat in seiner Stellung zwischen Himmel und Erde beschreibt, meist in dem Gleichnis eines sich entfaltenden Baumes (I 367, Lesc. II 108 A, 233, Lesc. I 264); stets ist es die Berechnung des Ungläubigen, der die Religion als politisches Bindemittel benutzt, und zugleich eine Frömmigkeit, die im Politischen den Menschen seine irdische Sendung nach göttlichem Plan erfüllen sieht. So ist es zu verstehen, wenn Rivarol seine Darstellung des sittlichen Menschen in einem Aufruf enden läßt, der alle Menschen auffordert, die menschliche Welt nach dem Vorbild der Natur harmonisch zu ordnen, aus eigener Kraft, da Gott nicht unmittelbar im Sittlichen wirkt (I 325ff.). Die paradoxe Zuspitzung: «Dieu est toujours absent de l' ordre moral»[309]) soll die eigentümliche Situation des Menschen nur entschieden aussprechen: sein Wesen ist weder göttlich noch natürlich, sondern menschlich-politisch (Cant. 68). Für die «esprits mitoyens» (I 348) gewinnen so der Staat und seine Gesetze eine metaphysische Bedeutung, da nur in ihm der Mensch sich in die Weltordnung eingefügt fühlt. «Sublimes alliances de la nature et de l'art, qui se composent d'harmonies et dont la nécessité forme et serre les noeuds!» (I 361).

III.

Politische Betrachtung der französischen Revolution.

«Il faut que cette révolution finisse par le raisonnement»[370]). Vielleicht gibt es keine verbreitetere Hoffnung zu Ende des 18. Jahrhunderts als die in diesem Worte der Mme de Stael ausgesprochene: in ihr begegnen sich die gegnerischsten Geister. Alle wünschen, daß aus der ungeheuren Bewegung der Revolution eine endgültige sachgemäße Ordnung des Staates hervorgehe. Diesem Zeitgeist hat sich auch Rivarol nicht entzogen. Obgleich er das „alte Wahre" lehren, eine kopernikanische Ansicht[371]) des Staates geben will, so bleibt es doch eine Theorie, die er in den letzten Jahren seines Lebens vorbereitet: jene Prinzipien, die er den Menschenrechten gegenüberstellen möchte (Lesc. I 281). Mit ihnen wollte er das Menschenbild, wie er es im Discours préliminaire entworfen hatte, krönen, und ohne Zweifel verlangt seine Darstellung nach einem solchen Abschluß[372]). Diese „Théorie du corps politique" ist ein Fragment geblieben. Der frühzeitige Tod Rivarols verhinderte, daß jener „coté legislatif", den Chênedollé seinem Geiste zuspricht, sich in einem größeren Zusammenhang entfaltete. So sind wir für die Kenntnis seiner politischen Ideen vor allem auf das Journal politique national angewiesen. Wie es der Form der Zeitung entspricht, fehlt ihnen dort die systematische Einheit, dafür treten Schärfe und Tiefe des politischen Blicks in der Beurteilung der Ereignisse umso erstaunlicher hervor. Die äußere Systematik ersetzt auch hier, ähnlich wie in dem philosophischen Werk, die innere Ordnung der Ideen. Nicht ohne Grund hat man dieser Zeitung immer wieder nachgerühmt, sie lese sich wie ein Buch: in jeder Zeile herrscht die gleiche überraschende Ueberlegenheit eines hellsichtigen Geistes. — Rivarol verfolgt in buntem Wechsel die verschiedensten Absichten — einige hat er selbst hervorgehoben: er gibt einen Bericht über den Verlauf der Ereignisse, der sich bis zu der glänzenden Schilderung der Oktobertage 1789 steigert. Dieses Stück fortlaufende Erzählung ist in Le Bretons Buch vorzüglich analysiert[373]). Er behandelt Ursachen und Anlaß der Revolution (Lesc. I 76ff), er bespricht die Kräfte, die den Verlauf der Revolution entscheidend beeinflussen (Lesc. II 104ff), er erörtert Fragen der staatswissenschaftlichen Theorie (Lesc. II 181ff), — aber man erhielte kein Gesamtbild der politischen Ideenwelt Rivarols, würde man auf diese einzelnen Ansätze zu einer zusammenhängenden Untersuchung eingehen. Es ist fruchtbarer, die Hauptanliegen Rivarols ins Auge zu fassen. Diese scheinen mir von dreierlei Art:

1. Er stellt den Ideen der Zeit die Eigengesetzlichkeit der Politik entgegen.

2. Er gibt auf Grund dieser Einsicht eine Kritik aller Kräfte, die in der Revolution politisch wirksam waren.

3. Er bemüht sich um eine theoretische Begründung der Staatsform.

Solange er den Ablauf der Revolution politisch beurteilt, hat er diese drei Ziele gleichmäßig verfolgt. Dabei ist es nur natürlich, wenn sich seine

Ansichten entwickelt und ausgebildet haben. Auf allen drei Feldern seines politischen Denkens ist eine Tendenz des Fortschreitens spürbar, die auf den Verlauf der Revolution antwortet. Es wird daher die Klarheit der Darstellung vermehren, wenn wir zunächst überblicken, wie Rivarol den Gesamtverlauf der Revolution beurteilt hat. Die sich wandelnde Tonart seiner politischen Aeußerungen wird dann ohne weiteres verständlich erscheinen.

Für die ersten Monate der Revolution ist Rivarols Leitgedanke die Idee der Restauration (Lesc. II 14) oder Regeneration (Lesc. II 38). Die Résumés seiner Zeitung reichen soweit, als er die ‚Ideen und Hoffnungen der Nation' (Lesc. II 6) teilen kann, d. h. solange diese um den Entwurf einer Verfassung kreisen. Seine Sympathie gehört dabei durchaus dem 3. Stand, da er von ihm am ehesten die Erfüllung dieser Wünsche erwartet. Von Loyalitätsgefühlen völlig frei, neigt er dazu, König, Hof und Minister zu kritisieren und die Fehler der Versammlung zu entschuldigen. In dem ersten Verfassungsausschuß weiß er Männer, deren politischen Zielen er völlig zustimmen kann. Er hat ein freudiges Gefühl der Größe des Augenblicks, in dem an die Stelle des früheren ‚Despotismus'[374]) das ‚Wohl aller', eine Verfassung treten soll, «un bonheur sans fin et sans bornes» (Lesc. II 5). Freilich ist diese hoffnungsvolle Stimmung nur von sehr kurzer Dauer: Die Erklärung der Menschenrechte erschüttert Rivarols Glauben an die politische Einsicht der Nationalversammlung, zugleich verfolgt er mißtrauischen Blicks das Auftreten der revolutionären Gewalten in Paris. Immer stärker wächst dieses Gefühl der Enttäuschung, bis die Ereignisse des 5. und 6. Oktober eine völlig veränderte Lage offenbaren. Mit ihnen ist für Rivarol die erste Welle der Revolution ausgelaufen. Aber während die konstitutionellen Monarchisten ihre Sache verloren geben müssen und abtreten[375]), kommt der Beobachter und Ratgeber Rivarol erst jetzt zu der völligen Klarheit seines politischen Blicks. Gegenüber der vollzogenen Revolution wechselt er den Standpunkt: es geht nicht mehr um die Verfassung, sondern um die Wiederherstellung der Ordnung. Sein erstes ist, sich von dem «Club des Impartiaux», Malouets Gründung, loszusagen, da er seine Berechtigung nicht einsieht (II no. 10, Mitte Januar 1790, Adresse à MM les Impartiaux): Die Nationalversammlung ist nicht mehr der Boden, auf dem über die Form des Staates entschieden wird, sie ist selbst Partei; vielmehr hängt alles von der Politik des Königs ab. Die Frage, ob es ihr gelingt, den Streit der Parteien sich zunutze zu machen und entscheidenden Einfluß zu gewinnen, bezeichnet für Rivarol den zweiten Abschnitt der Revolution. Mit dem Sturm der Tuilerien (10. 8. 1792) ist auch er negativ beendet. Rivarols Taktik ist in diesen Jahren stets die gleiche: in einer Situation ‚in der jede Parteiparole mehr oder weniger das Königtum preisgibt, «ce ne sont là que des mots différents qui couvrent tous le même intérêt» (Conseils I), gilt es, die Machtgruppen auszunutzen, ohne sich an sie zu binden. Gegenüber dem neugeschaffenen System von 1790 rät er, sich von den Aristokraten und Emigranten, der «minorité», loszusagen, um das Vertrauen des Volkes zu erlangen. Dann würde es möglich sein, die Politik der Constituante ad absurdum zu führen und sich selbst unentbehrlich zu machen. Diesem Ziel dient Rivarols Zeitung, soweit sie auf Ereignisse des Jahres 1790 Bezug nimmt: unermüdlich deckt sie die Fehler der ‚falschen'

Verfassung auf. Ein Jahr später, als die neue Versammlung gewählt wird, wiederholt sich der gleiche Vorgang: jetzt sind es die Träger der Verfassung von 1790, die Feuillants, die sich an den König klammern. Wieder rät Rivarol, sie als die Unterliegenden abzuschütteln, um mit den Jakobinern freie Hand zu haben. Als das girondistische Ministerium Roland im März 1792 dem König, wie vorausgesagt, aufgezwungen wird, möchte es Rivarol benutzen, um dem König ein Heer in die Hand zu spielen. Sein letzter Brief an La Porte, vom 7. 6. 92, gibt Anweisungen, wie man Dumouriez gewinnen könnte[378]). Solche Vorschläge waren aussichtslos, weil der König nicht fähig war, nach ihnen zu handeln. Rivarol wußte dies wohl: sein Schicksal an das des Königs zu binden, fiel ihm nicht ein. Als er die Sache des Königs endgültig verloren sieht, emigriert auch er. Und wieder gewinnt er aus dem Scheitern seiner Hoffnungen eine Vertiefung seiner politischen Erkenntnis. Gewiß ist es nicht innerlich notwendig, daß wir über die äußere Abfolge der Ereignisse vom Beginn des Konvents bis zum Konsulat Napoleons nur spärliche und verstreute Äeußerungen Rivarols besitzen; eine Fortsetzung der Revolutionsgeschichte war stets geplant und ihre grundsätzlichen Umrisse, die Beendigung der entfesselten Revolution durch eine Militärdiktatur, auch schon deutlich festgelegt; aber es entspricht doch einer neuen Blickwendung Rivarols, wenn er statt dessen eine Théorie du corps politique ausarbeitet. Ihr liegt die Einsicht zugrunde, daß mit Gewalt allein die Revolution und ihre Folgen nicht zu beseitigen seien, daß vielmehr Ideen, die so tief im Bürgertum Wurzel gefaßt hätten, nur durch ein neues Staatsgefühl, eine vertiefte und umfassende Anschauung vom Wesen des Staates zu überwinden sein möchten. In diesem Sinn hat Rivarol zuerst 1792 zu den in Frankreich einrückenden Adligen gesprochen (Lettre 6f., 8f., 10f.), um es später immer ausdrücklicher zu wiederholen: Ideen werden nie durch Gewalt, sondern allein durch die Wahrheit überwunden. Mit diesem Ausblick bricht Rivarols politische Betrachtung der Revolution ab. Die Tendenz des Gedankens wird nun leicht einzusehen sein: für die Lehre vom Wesen der Politik bedeutet sie ein immer stärkeres Betonen der planmäßig angewandten Macht, in der Beurteilung der politischen Kräfte wird die Stellung des Königs immer entschiedener zum Maßstab, die Staatstheorie schließlich sucht ihre Grundlagen nicht mehr in den Begriffen des zeitgenössischen Denkens, sondern in einer allgemeinen gehaltenen Philosophie des Menschen. Zusammenfassend könnte man sagen: Das Fortschreiten der Revolution hat Rivarol gezwungen, seine Anschauungen immer persönlicher und grundsätzlicher auszuprägen.

1. Die Eigengesetzlichkeit der Politik.

Rivarols politische Fehde trifft darin mit den beiden andern bedeutenden literarischen Gegnern der Revolution, Mallet du Pan und Burke, zusammen, daß allen dreien als beispiellos neu und eigentlich verwirrend an der Revolution ihr philosophischer Fanatismus erscheint. Wenn Rivarol in den ersten wie in den letzten Nummern seiner Zeitung sich dagegen verwahrt, die politische Umwälzung als eine Folge der Aufklärung (progrès des

lumières Journ. I. no. 1; III. no. 2), als eine ‚große Bewegung des Menschengeistes' (Lesc. I. 283) aufzufassen, sondern nachdrücklich auf ihre materielle Ursache, den Geldmangel, hinweist, so gesellt er sich damit zu den Geistern, die, am englischen Vorbild geschult, der fanatischen Ideenpolitik der Zeit einen politischen Realismus gegenüberstellen. Aber während jene beiden Ausländer der philosophischen Bewegtheit des ausgehenden 18. Jahrhunderts eigentlich fremd geblieben sind und allein auf Grund bestimmter, aber auch begrenzter politischer Prinzipien urteilen, steht Rivarol zu den Anschauungen seiner Umgebung in einem viel engeren Verhältnis. Selbst in der philosophischen Tradition des 18. Jahrhunderts wurzelnd, ist er der einzige, der aus der Ganzheit einer Weltanschauung den Geist seiner Zeit zu bekämpfen weiß. In der Mehrzahl seiner Argumente mit seinen Gesinnungsgenossen übereinstimmend, begründet er sie doch in einer philosophischen Einheit, die jenen fehlt; der Streit von Philosophie und Politik, wie man den Gegensatz von Ideen- und Realpolitik zu formulieren pflegt, findet sich bei ihm in seiner grundsätzlichen Schärfe durchdacht: «une grande expérience de la philosophie qui perd son procès contre la politique» (Lesc. I 283), so hat er die Revolution gesehen. Dabei bleibt er jedoch von jener geistigen Bigotterie völlig frei, die unter dem Directoire um sich griff und alle Philosophie in Acht und Bann tat, weil man es bequem fand, ihr die Alleinschuld an der Revolution zuzuschreiben [377]). Rivarol hat die wahren Mißstände gerade hervorgehoben. Seine Anklage bleibt stets gerecht und wiegt so noch schwerer: nicht die Schuld an der Revolution, sondern die an ihrem Ausarten wirft er der zeitgenössischen Philosophie und ihren politischen Idealen vor.

Es ist eine Auseinandersetzung, die Rivarol immer leidenschaftlicher bewegt: sie beginnt mit der Kritik der Schriften, die über die Berufung der Generalstände erscheinen (Lesc. II 8), dreht sich dann hauptsächlich um die Erklärung der Menschenrechte, und endigt mit jener flammenden Verwünschung der Schreckensherrschaft zu Ende des Discours préliminaire. Immer deutlicher sieht er ein, daß es sich nicht um die Schuld einzelner handelt, sondern um eine allgemeine Geisteshaltung, die sich den Zugang zum Wesen des Politischen verbaut hat. Es liegt dies zunächst an ihrem Menschenbild: hier und da verstreut findet sich bei Rivarol eine Kritik der Aufklärungsideale. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sind nicht die Werte, auf denen sich ein politisches Gebilde errichten läßt. Die Politik hat nicht die Güte des Menschen, sondern seine Bedürfnisse und Leidenschaften zu berücksichtigen. Immer wieder durchstößt Rivarol den Schleier der schönen Worte, um auf die politischen Antriebe hinzuweisen: «Les passions ont une raison, et l'intérêt une logique, dont la philosophie ne se défie pas assez» (Lesc. II 8). Es ist dies die Gründlage für Rivarols gesamte Lehre von der Politik. Sein Mißtrauen in die Natur des Menschen bleibt nicht bei den Gesinnungen stehen, sondern geht auf ursprünglichere Beweggründe zurück: nur sie sind die wahren «ressorts politiques» (Lesc. I, 274). «Les besoins fondent les droits et les droits fondent les pouvoirs». Und wie in der Ehrlichkeit der Interessenkämpfe für Rivarol die Vernunft des Politischen begründet ist, so sichert gerade die Rücksicht auf die Leidenschaften das Einhalten von Regel und Ordnung. Aehnlich wie Montesquieu die

Leidenschaften als Triebkräfte innerhalb eines politischen Systems einsetzt, betont Rivarol immer wieder, daß die Politik auf die Einsicht der Menschen nicht zählen kann: «Elle est la science qui fait entrer le plus de passions dans ses résultats» (P. inéd., p. 75). Sie hat nicht wie die Moral zu verurteilen, sondern mit den Leidenschaften wie Ehrgeiz und Neid zu rechnen oder sie, wie die Furcht, zu benutzen (Lesc. I 271). Nicht ein Idealbild des Menschen, sondern allein seine Durchschnittsnatur kann die Grundlage für eine gesetzmäßige Ordnung des Politischen abgeben. — Ebenso unpolitisch dünkt Rivarol die Idee der Gleichheit. Er nennt sie ‚sophistisch' (II 317), weil sie meist unbestimmt läßt, auf welcher Ebene diese Gleichheit gelten soll. Die verschiedenen Geltungsbereiche des Wortes zu scheiden, ist daher Rivarols vornehmliches Bemühen (I 301). «L'egalité civile» kann und darf allein die Rechtsgleichheit bedeuten (Lesc. 82 A). Da aber Rivarol fühlt, wie in der Revolution auch hinter diesem Wort sich viel weitergehende Tendenzen verbergen, wird es seine eigentliche Aufgabe, den vernachlässigten Sinn der gesellschaftlichen Unterschiede zu zeigen. In der Verschiedenheit der Anlagen, Stellungen, Vermögen, «variété» möchte sie Rivarol nennen und nicht «inégalité» (Lesc. II 172), sieht er gerade die Möglichkeit der gesellschaftlichen Harmonie begründet. «L'inégalité est ... l'âme des corps politiques, la cause efficiente des mouvements réguliers et de l'ordre» (I 313). Wieder stellt er der Abstraktheit einer philosophischen Forderung die natürlichen Verhältnisse und ihre innere Notwendigkeit gegenüber. Während die scheinbare Evidenz der Gleichheitsidee die brutalsten Instinkte der Menschen entfesselt, läßt die ‚Unvernunft' der sozialen Stufung ein Gewebe von Abhängigkeiten entstehen, die ein organisches Ganzes ermöglichen. «La nécessité est plus humaine que la philosophie» (Lesc. II 139). Im Begriff der ‚Notwendigkeit' spricht sich am stärksten die innere Spannweite der Rivarolschen Naturanschauung aus, die nie die ‚künstlichen' Lebensbedingungen des Menschen unbeachtet läßt (Lesc. II 107), sondern in ihnen gerade, entgegen manchen naturrechtlichen Anschauungen, die unveränderlichen, aber gesetzmäßigen Gegebenheiten der menschlichen Situation sieht. — Ganz ähnlich verhält sich Rivarol zur Idee der Freiheit. Seine ursprüngliche Anschauung ist die des eifrigen Lockelesers: politische Freiheit besteht im alleinigen Gehorsam gegen Verfassung und Gesetz, wobei der bürgerliche Stolz ständig eine möglichst große Unabhängigkeit zu wahren sucht (Lesc. 239 A). In der Revolution sieht Rivarol, wie diese Ideen die Anarchie begünstigen: jetzt sucht er einzuprägen, was jene Gedanken an autoritärem Staatsgefühl enthalten. Den Rechten stellt er immer entschiedener die Pflichten gegenüber, der Freiheit den Gehorsam. Den Wert der Freiheit schränkt er überhaupt ein, indem er ihr den Begriff der Sicherheit (sureté) entgegenhält [378]). Während der Grad der Freiheit, «mot ambigu et contentieux» (P. inéd. 99), oft wechselt ohne eine Gefährdung des Staates, bezeichnet der andere Begriff für Rivarol den innersten Antrieb zur Bildung politischer Gesellschaft. Mit ihm ist er wieder zu einer Gesetzmäßigkeit gelangt, die mit der Kraft des Notwendigen im Menschen wirkt. Hier hat alle Freiheit ihre Grenze; jede Forderung, die über diese Grundlage der Gesellschaft hinausgeht, durchbricht die Ordnungen des Menschen: die

Formulierung der Menschenrechte, in ihrer Unbedingtheit, trifft nicht die Freiheit des Menschen, sondern «la liberté des bêtes» (PBP 189). Mit immer neuen Einfällen versucht Rivarol den unvereinbaren Gegensatz zu verdeutlichen: die Unabhängigkeit des kulturlosen Wilden und die beschränkte Freiheit des Menschen, der dem Wunsch nach Sicherheit gehorcht hat.

Das gemeinsame Ziel dieser Gedanken ist nachzuweisen, daß die Ideale einer abstrakten Spekulation dem Wesen des Politischen widersprechen: Rivarol hat selbst angedeutet, wie die Erfahrungen der Revolution ihn neue Kategorien entdecken lassen, um das politische Dasein des Menschen zu bestimmen (I 373 A). Diese treten um so entschiedener hervor, je konkreter Rivarols Betrachtung wird: seine Kritik des Naturrechts führt ihn folgerichtig auf den Begriff der Nation. Meist spricht Rivarol von der Nation als der völkischen Gesamtheit im Gegensatz zu der Parole des politischen Kampfes, «prétexte éternel de toutes les rébellions» (Lesc. II 259): sie wird der Mittelpunkt seiner Theorie du corps politique. In unserem Zusammenhang handelt es sich dagegen um die Nation als die konkrete Wirklichkeit, auf die alle französische Politik bezogen sein muß. Sie besteht in der Eigenart eines Volkes, das durch ‚Bande von Fleisch und Blut' (Lesc. II 196 A) zusammengehalten wird, seinen ausgeprägten Charakter besitzt und einer 1200jährigen Geschichte verpflichtet ist (Lesc. II 9). Alles politische Handeln, das nicht von diesem «état des choses» ausgeht, muß die Lebensbedingungen des nationalen Individuums untergraben: weltbürgerliche Ideen sind nicht geeignet, die Existenz eines europäischen Nationalstaates zu sichern. Bitter stellt Rivarol fest, wie sich ein weltbürgerlicher Idealismus mit der Gleichgültigkeit gegenüber der Not des Vaterlandes verbinden kann (I 305), wie einer philanthropischen Sentimentalität der grausamste Haß gegen den politischen Gegner entspricht (Journ. pol. II no. 24, I 306). Indem er das humanitäre Prinzip bis zu seinen letzten Folgerungen treibt[378]), zeigt er unerbittlich, an welche Bedingungen die Fortdauer Frankreichs gebunden ist. Das oberste Gesetz muß das der Selbsterhaltung sein: «une nation n'a point de droits contraires à son bonheur» (Lesc. II 137). Für einen aufrichtigen Geist sind durch diese Grundsätze gewisse Formen der politischen Ethik unannehmbar: ein einzelner mag sich innerlich über die nationalen Schranken erheben (Lesc. II 153), es mag auch richtig sein, daß in kleinen republikanischen Staaten wie in Griechenland der Mensch sich günstiger entwickelt (Journ. pol. nat. II no. 8), bestehen bleibt dennoch, daß Frankreich an sein historisches Schicksal gebunden ist: «(elle) doit se conserver en masse si elle ne veut pas descendre de son rang en Europe» (Lesc. II 230). Ein Großstaat muß Machtpolitik treiben (s. a. Lesc. 154): für Philanthropie und Pazifismus, — «que cette haine pour tout ce qui annonce la guerre est admirable et patriotique!» spottet Rivarol (Dict. art.: Dubois de Crancé), — ist in ihm kein Raum.

Die Worte ‚Gewalt' und ‚Macht' eröffnen den eigentlich politischen Gesichtskreis. Obwohl Rivarol von «force» und «puissance» ausdrücklich und systematisch nur im Rahmen seiner Verfassungstheorie handelt, so

beziehen sich doch alle seine politischen Aeußerungen, mögen die Zusammenhänge auch noch so allgemein sein, letztlich auf die Macht und ihre Anwendung [380]). Seine Darstellung der Ereignisse wird zu einer Analyse der auftretenden Mächte, ihrer Verschiebungen und Kämpfe; seine grundsätzliche Besinnung auf das Wesen der Politik gewinnt ihre Entschiedenheit und Schärfe erst, als die Frage der Gewaltanwendung auftaucht. Sie ist für Rivarol der Prüfstein, an dem sich die beiden politischen Methoden endgültig scheiden. Die ‚Philosophie' offenbart ihr Unvermögen: mit innerer Notwendigkeit muß die abstrakte Ideologie bei der Berührung mit der politischen Macht in eine schrankenlose und verderbliche Gewaltherrschaft umschlagen, «troc périlleux des théories de l'esprit et des pratiques de l'ignorance, des subtilités des chefs et des brutalités des satellites» (I 297). Dies ist die Grunderfahrung, die Rivarols psychologische Ableitung des revolutionären Geistes nur noch entwickeln und erläutern will. Schritt für Schritt führt er den Leser vom Glauben an die philosophische ‚Wahrheit' bis zum politischen Terror. Die Ueberzeugung der Helvétius und Holbach [381]), daß die Wahrheit den Menschen nur nützen könne, dies Grundprinzip aller Aufklärung, bedeutet für Rivarol den Beginn einer tragischen Entwicklung. «Les lumières ne rendent pas les peuples heureux» (P. inéd., p. 14). Rivarol glaubt nicht an die Möglichkeit einer allgemeinen Bildung. Was er 1783 in seiner Broschüre über den ersten Ballonaufstieg schon gezeigt hatte, wiederholt er jetzt mit neuer Eindringlichkeit: die wissenschaftliche Wahrheit bleibt gehaltvoll nur in dem beschränkten Kreis der Forschenden, die große Menge dagegen glaubt an sie wie an eine Art Magie. Jeder echte Fortschritt der Erkenntnis wird diese Kluft nur vergrößern (I 308ff). Nichts also törichter, als die ‚Wahrheit' ins Volk tragen zu wollen (I 151f): sie wird dabei eine seltsame Verwandlung erleiden. Einige Züge des neuen Geistes sucht Rivarol festzuhalten: sie sind alle Folgen einer falschen Popularisierung. Niemals greift Rivarol die großen Denker seines Jahrhunderts an, er verdankt ihnen selbst allzuviel, sondern die Kommentatoren sind an der gefährlichen Vereinfachung des Denkens schuld (Lesc. II 88). Sie haben die Mode begünstigt, mit einigen wenigen abstrakten Ideen über eine komplexe Wirklichkeit abzuurteilen. Was Taine später so glänzend dargestellt hat, die Verbindung von wissenschaftlichem Fortschritt und klassischem Geist [382]), erlebt Rivarol in allen seinen Auswirkungen: dem analytischen Verstand hält nichts mehr stand; das theoretische Denken scheint eine allgemeine Auflösung vorzubereiten (I 340). «Les instruments de la destruction sont en effet si simples» (I 303). Eine spürbare Veränderung geht in den Köpfen vor sich. Frankreich wird ernst, ruft Rivarol spöttisch ein Jahr vor Ausbruch der Revolution (V 1). Nicht nur er hat diese Entwicklung beobachtet [383]): Das allgemeine Politisieren bringt eine wachsende Gereiztheit hervor, einen Hang zu Rechthaberei und Besserwissen, eine ehrfurchtslose Selbstherrlichkeit des Urteils, eine herrschsüchtige Unduldsamkeit. Für den politischen Kampf bedeutet diese Geisteshaltung eine große Gefahr, nämlich die der Zweideutigkeit. «Les mots abstraits ... sont devenus les instruments du sophisme et de la fourberie» (I 315). Indem die politischen Leidenschaften im Namen philosophischer Ideen auftreten, entsteht jene Vermischung

der Sphären, jenes Miteinander von Bewußtheit und Brutalität, das für Rivarol das eigentliche Kennzeichen des revolutionären Geistes ausmacht.

Rivarol hat sich auf zweierlei Weise zu ihm verhalten. Die erste ist die der Ironie. Seine Lieblingsfigur ist, die politischen Kategorien durch religiöse zu ersetzen. Es ist die Grundidee der Actes des Apôtres [384]). Die religiöse Gläubigkeit und ihren Fanatismus auf politische Sachverhalte zu übertragen, bedeutet für Rivarol die schärfste Kritik. Die moderne Philosophie verlangt eine Konversion (I 304), die Revolution hat ihre Propheten, Bekenner und Märtyrer (Actes no. 63), sie ist eine heilige Zeit (Actes no. 138). Die neue Religion hat ihre Heiligen (Lesc. 102 Necker), die man gläubig anbetet (Journ. pol. I 19), sie kennt Dogmen (Lesc. II 138) und verbannt den Ketzer (I 373), — das Palais Royal ist ihr Vatikan (Lesc. II 352).

So der Spott. Der andere Ton ist der eines apokalyptischen Ernstes. Die Seiten, auf denen Rivarol das unheilvolle Rollen des Revolutionswagens schildert (I 368ff), künden nichts als Vernichtung und Sinnlosigkeit. Jetzt bildet die Revolution die absolute Verkehrung aller Werte. Sie ist beispiellos, weil sie systematisch ist. Alle alten Maßtäbe sind entwertet, alle geistige Zucht ist aufgehoben: «tout a croulé, tout a péri» (Lettre 92, p. 3). Ringsum ein moralisches Chaos, «ce sublime chaos où vivaient nos premiers pères» (Dict. art. Céci.). Ein Rückfall in längst überwundene Zustände: «(une) vieille enfance» (Lesc. II 268).

Die Mängel dieser Darstellung liegen auf der Hand; sie leidet an dem gleichen Fehler, den sie selbst tadelt; sie bewegt sich ständig im Allgemeinen und spitzt die Dinge aufs ungerechteste zu. Aber Rivarol hält dies für nötig, da es ihm darauf ankommt, die endgültige Trennungslinie zwischen zwei Weltanschauungen zu ziehen.

Welches sind nun die Wege, die er selbst einschlägt, um jenen Gegebenheiten der politischen Wirklichkeit zu begegnen, und welche politische Ideologie hat er den Parolen der Revolution zu gegenüberstellen gewußt?

Es sind zunächst die Grundbegriffe aller konservativen Politik, wie sie besonders Burke so eindrucksvoll formulieren sollte. Politisches Handeln muß schmiegsam und beweglich sein: «repoussez tout esprit de système» [385]) (Lettre 92, p. 11), es folgt Erfahrungen (l'expérience, Lesc. II 106, 133) und Beispielen (Souv. 31, p. 21) [386]), es vermeidet gewaltsame Eingriffe, sondern knüpft an die Tradition an (Lesc. II 23, 105), läßt die Dinge sich entwickeln und hilft nur überall nach (remèdes Lesc. II I 264). Es sind alles Grundsätze, die das Planen und Erneuern einschränken, und den Eigenkräften des sozialen Körpers Raum geben wollen: nicht délibération und innovation, sondern «calus, usage, laps de temps» (P. inéd. p. 125).

Diese praktische und nüchterne Auffassung der Politik, die nie den Kreis des gesunden Menschenverstandes überschreitet, stellt jedoch nur eine bestimmte Schicht der Ideen Rivarols dar, und nicht die eigentlich charakteristische. Es entspricht vielmehr seiner ganzen geistigen Artung,

wenn er seine Anschauung mit einer allgemeineren Gesetzmäßigkeit zu durchdringen trachtet. Er stellt die praktische Politik, die so ganz auf sachliche Bedürfnisse eingerichtet schien, in den weiteren Raum einer geistigen Totalität. Es sind drei Begriffe, die diese Sublimierung des politischen Denkens vollziehen: «la nature éternelle des choses, les principes, la raison».

«La nature des choses», damit bezeichnet Rivarol jene Notwendigkeit, jene allgemeine Gesetzlichkeit, die im Staat in ähnlicher Weise zur Herrschaft gelangen soll, wie sie den Kosmos durchwaltet. Ueber Montesquieu geht hiermit Rivarol auf die ciceronianische Staatsphilosophie zurück, auf die «natura rerum», die im Staat wie im Universum das gleiche Weltgesetz widerspiegelt. Im Rahmen dieser metaphysischen Anschauung, die wir oben im Zusammenhang darstellten, entwickelt er jene leitenden Ideen, die ihn grundsätzlich die Revolution verurteilen lassen: die Ideen der Ordnung und der Dauer (fixité). Beider Wert ist für Rivarol von ihrem Gegenstand unabhängig. Vielmehr ist das Bedürfnis nach Ordnung ganz ursprünglich (I 98), und alle Dinge sind nur wertvoll, wenn sie sich an ihrem Platz befinden (Lesc. 1 25, Cant. 67). Ebenso ist die Dauer für ihn eine der Grundlagen jeden Werturteils, «car en tout il faut de la fixité» (I, p. XL). Es ist ein Empfinden, das den innersten Kern der Rivarolschen Individualtät bildet, nur so ist ein Urteil von solcher Entschiedenheit zu begreifen: «Il n'y a de bon que l'unité et la fixité, de nuisible que l'innovation et la diversité» (I 317). Von hier aus empfangen alle anderen Zielsetzungen der staatlchen Ordnung, die Rivarol zuweilen erwähnt, ihr relatives Gewicht: die persönliche Sicherheit (Lesc. II 73, Lesc. I 271, 284, 288), die Erhaltung des Eigentums (Lesc. II 73, 107) werden hervorgehoben, während die bürgerliche Freiheit an Bedeutung verliert. Keine Utopie darf diesen entscheidenden Maßstab beiseiteschieben: «ce n'est la meilleure loi, mais la plus fixe, qui est la bonne» (I 318). Dieser Verzicht auf das Vollkommene (Lesc. II 87), scheinbar eine Resignation, wird jedoch für Rivarol zur Voraussetzung eines neuen politischen Pathos, dem die geistige Größe nicht fehlt. Sein höchster Ausdruck ist immer wieder jene Idee einer unverbrüchlichen Ordnung, die der Mensch im Staat seiner eigenen Welt geben soll, um sie, die ständig verworrene und bedrohte, in die Harmonie des Universums einzufügen. Die Einsicht in das „Elend des Menschengeschlechtes" gibt so der Politik erst das rechte Gewicht: «l'art sublime de gouverner les hommes» (I 340).

Die Eigenart Rivarols besteht darin, mit dieser spekulativen Idee, dem idealistischen Glauben eines Shaftesbury, den schärfsten Blick für die Bedingungen zu vereinigen, unter denen sich jenes hohe Ziel erreichen läßt. Dies ist der geistige Ort jener Erkenntnisse, die Rivarol mit «principes» bezeichnet. Auf die Lehren Macchiavellis, Montesquieus, Humes gestützt, glaubt er an die Möglichkeit einer politischen Wissenschaft[387]).

‚Gute Absichten' genügen nicht (Lesc. II 215). Eine politische Linie, «un esprit de suite» (Conseil I), kann nur erlangen, wer mit fast wissenschaftlicher Bewußtheit den Gesetzen der Sache gehorcht. Welche Rolle das ‚Prinzip' überhaupt im Denken Rivarols spielt, haben wir oben gesehen:

nirgends hat er sich so häufig auf solche grundsätzlichen Erkenntnisse berufen als in seinen politischen Schriften, ob er nun tadelt oder berät. Freilich ist es die Anschauungsweise der Zeit, und Mounier etwa hat genau so wie Rivarol das Fehlgehen der Revolution auf die ‚Unkenntnis der politischen Prinzipien' zurückgeführt[388]), doch findet sich bei Rivarol ein eigener Ton. Klar eingesehene Prinzipien ermöglichen in der Politik rationales Handeln. In diesem Sinne muß man die Ratschläge betrachten, die Rivarol dem König zukommen läßt. Man hat sie meist in einen Gegensatz zu dem Journal bringen wollen, während sie doch nur in rücksichtsloser Deutlichkeit seine Grundsätze zu Ende denken. Seine Methode ist, nicht Meinungen und Absichten zu beurteilen, sondern allein die wirklich politisch relevanten Vorgänge. Nur sie fallen unter die Gesetze der Sache. Ist eine Situation erst klar erkannt, läßt sie sich prinzipiell entscheiden und rational beeinflussen. Das ist, was Rivarol «système» nennt (Conseil VI).

Hiermit erlangt Rivarols politisches Bewußtsein seine größte Tiefe. Denn mit der rationalen Einsicht in die Forderungen der Sache, mit der völlig getrennten Beurteilung von «intention» und «action» (Journ. pol. II 23) verbindet sich der durchdringende Blick für die Eigenständigkeit der Politik[389]). Sie untersteht nicht religiösen oder ethischen Normen. «En morale, on périt par des crimes, et en politique par des fautes» (Conseils VI, p. 39). So lehrt es der sachliche Gesichtspunkt, den Rivarol einzunehmen liebt. Hat er die Problematik gesehen, die mit dieser Anschauung verbunden ist? Fühlte er nicht seinen politischen Glauben wanken, wenn die staatliche Ordnung, die er einer kosmischen Harmonie einfügte, auf einem Verbrechen beruhen konnte? Rivarol hat ohne Schaudern in diesen Abgrund geblickt. So klar er die Möglichkeit eines Konflikts einsieht, so wenig glaubt er an seine Notwendigkeit. Er hat nie aufgehört, die Revolution auch moralisch aufs schärfste zu beurteilen. «Est-il permis d'être d'abord coupable pour devenir en suite bienfaisant?» fragt er und antwortet: «c'est rendre le bien qu'on fera illégitime» (Journ. pol. II no. 10). Aber er fühlt sich mit einem solchen Urteil keineswegs im Gegensatz zu seinen macchiavellistisch klingenden Ratschlägen. Gerade die eben zitierte Aeußerung, aus der «Adresse à MM les Impartiaux», zeigt, wie die Idee der Gesetzlichkeit und vernünftigen Einsicht für Rivarol den inneren Widerstreit des Politischen abschwächt, ja beseitigt[390]). Malouets Gruppe macht er den Vorwurf der Schuld nur, weil sie sich nicht offen zum König bekennt, also den rechten Prinzipien nicht folgt. Rivarols Vertrauen in die politische ‚Wahrheit' ist so groß, daß er aus ihr die Hoffnung schöpft, die Politik immer stärker von den Leidenschaften zu befreien und einer rationalen Regelung zugänglich zu machen Die Politik erscheint als die geistige Macht der Zukunft (P. inéd. p. 85). Alle Aeußerungen Rivarols zeugen von einem ständigen Abwägen der irrationalen trüben Kräfte und der festen, deutlichen Gesetze im politischen Raum, aber schließlich gibt die Vernunft, wie stets bei Rivarol, nach einer dialektischen Klärung den endgültigen Ausgleich. In diesem Ausdehnen der Idee einer allgemeinen Gesetzlichkeit bis an die Grenzen ihrer Fassungskraft liegt Rivarols besondere Eigenart.

2. Kritik der politischen Kräfte.

Kühle Besonnenheit und unbedingte Prinzipientreue sind Tugenden des Betrachters und Wissenden. Wo Rivarols Denken sich vollendet, erreicht es zugleich seine Grenze. Wenn er dem König empfiehlt, einen geheimen Rat zu berufen (Conseils VI, p. 45), in der Ueberzeugung, daß die Bewegung der Revolution nur durch ein ihr völlig entzogenes Organ der Vernunft zu hemmen sei, so ist nur allzudeutlich, wie sehr er sich über den praktischen Erfolg der berechnenden Ueberlegung täuscht. Die Keckheit, mit der er seinen hellen Verstand der geistigen Erregtheit der Zeit entgegenstellt, wirkt fast komisch. Dafür treten alle Vorzüge dieser Haltung hervor, wenn Rivarol daran geht, die Ereignisse auf ihre politische Bedeutung hin zu untersuchen. Es ist lohnender, als dem schwer erkennbaren Weg des Rivarolschen Berichts zu folgen, zusammenzustellen, wie er die einzelnen Mächte im ersten Revolutionsjahr beurteilt hat. Eine bestimmte Reihenfolge ist durch Rivarols Grundsätze nicht vorgeschrieben, nur ergibt sich eine natürliche Zweiteilung in die durch die Generalstände anerkannten und die ungesetzlich wirkenden Kräfte.

a) Der König. Die Weise, in der Rivarol während der Revolution den König und das Königtum sieht, ist sehr stark abhängig von dem Verhältnis, in dem Rivarol das Jahrzehnt zuvor zum Hofe stand. Es gibt einige Aeußerungen, die ein überaus gesteigertes Selbstbewußtsein des geistigen Menschen und eine heftige Verachtung des Höflings verraten (II 316, III 107). So ist zu verstehen, daß Rivarol die Person Ludwigs XVI schonungslos kritisiert hat, zuweilen mit schwer erträglicher Anmaßung. Die Jagdleidenschaft des Königs etwa verfolgt er mit bissigen Anekdoten (Journ. pol. III 3 u. 4) und vermag, als die Vénerie aufgelöst wird, zu schreiben: «(cette résolution) nous a fait, en particulier, le même plaisir qu'éprouva Racine quand Louis XIV, averti par quelques vers de Britannicus, cessa de danser en public» (Journ. pol. III 7) [381]). Die Mehrzahl dieser tadelnden Aeußerungen ist freilich weniger schulmeisterlich, sondern entspringt dem echten Kummer, daß ein so unfähiger Mensch in einer Zeit der Krise am Staatsruder stand: «il ne sut pas faire son métier» (Lesc. I 281). Damit führt die Untersuchung vom Persönlichen fort auf die Politik des Königs. Am liebsten hätte Rivarol gesehen, wenn die notwendigen Reformen von der Regierung ausgegangen wären. Das beste Mittel, die Schrecken einer Revolution zu vermeiden, sei, sie selbst zu vollziehen (Lesc. II 76). Darum rät Rivarol immer wieder, sich vom Vergangenen loszusagen und den Blick in die Zukunft zu richten: «Il faut bien se répéter cette grande vérité que la monarchie recommence» (Cons. II). Wenn die letzten Reste des feudalen Frankreichs verschwinden und ein moderner bürgerlicher Großstaat im Entstehen ist, so muß sich auch ein neuer Regententyp entwickeln: «les rois administrateurs» (Lesc. II 94). Aber Rivarol hat sehr bald eingesehen, daß diese Hoffnung nicht zu verwirklichen war: «Il y a une fatalité attachée à notre nature, c'est que tout favorise en nous la maladie dont nous devons périr» (Cons. VII). Der König kann sich von seiner gewohnten Umgebung nicht mehr loslösen, ferner würden seine Reformen in der alten Ordnung auf unüberwindlichen Widerstand stoßen,

während nach dem Umsturz die gleichen Maßnahmen fast unbemerkt vorgenommen werden (so z. B. Lesc. II 126 A); schließlich fehlt es seinen Ministern an politischem Weitblick. In der sehr scharfen Kritik der Umgebung des Königs kehren die typischen Züge wieder, die man eigentlich in jeder Darstellung der königlichen Politik findet: eine ständige Defensive, die zögernd und gezwungen Zugeständnisse macht, um sich verspätet zu ungeschicktem Widerstand zu entschließen, der aber nicht entschlossen durchgehalten wird. Alles in allem Planlosigkeit, Schwanken und unfruchtbarer Wechsel der Methoden und Menschen. Rivarols treffendes Bild für dies Verhalten ist: «système qui consiste à n'abandonner une main que lorsque le bras est déjà gangrené» (Cons. I).

Das eigentlich Charakteristische ist nun, daß Rivarol, je hoffnungsloser er die Lage des Königs sieht, desto entschiedener und tiefgründiger die Idee des Königtums verteidigt. Als der Kampf um das Veto zu ungunsten des Königs entschieden ist und damit für Rivarol die Monarchie verfassungsmäßig zu existieren aufgehört hat, findet er die gehaltvollsten Gedanken, um die Unzerstörbarkeit des Königtums darzutun. Das nüchterne Prinzip, daß Großstaaten nach einer monarchischen Regierung verlangen [392]), erfüllt sich mit einem geheimnisvollen Leben, als Rivarol König und Volk in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit gegenüberstellt. Das Wort König hat nicht nur einen verfassungstheoretischen Inhalt, sondern lebt im Volksbewußtsein mit unauslöschlicher Macht (Lesc. II 320f). Wie eine Blasphemie noch für den Namen Gottes zeugt, so bleibt auch die Revolution in ihrem Protest an das Dasein des Königs gebunden (V, 320). Zwischen Volk und König besteht eine Beziehung, die ursprünglicher als alle anderen sozialen Formen ist. «Il faut que le royaume soit régi» (Cons. IV). Alles Denken Rivarols zielt darauf, dem König diese unmittelbarste politische Bedeutung seines Amtes einzuschärfen. Nur sich und dem Volk ist er Treue schuldig, alle anderen politischen Kräfte hat er nur zu benutzen, und zwar die jeweils stärkste (Cons. VII, p. 54). In einem geschichtlichen Ueberblick führt Rivarol bis zur Gegenwart, um — «l'argent ayant enfin tout égalé» (Cons. III) — die Notwendigkeit einer Verbindung mit dem Volk zu beweisen. Unter den Mitteln, die er überlegt, befindet sich der Plan eines monarchistischen Arbeiterklubs, «moyen ... plus doux, plus sûr et plus vaste que tout autre» (Cons. II), aber das sind gewagte Einfälle, als die Hoffnungen auf eine Verfassung enttäuscht sind. Der eigentliche Weg, auf dem Rivarol alle Fragen, die die politische Stellung des Königs betrafen, hat lösen wollen, ist die überlegte Ausarbeitung einer Verfassung. Davon ist in einem anderen Zusammenhang zu sprechen. Es ist daher gewiß so, daß in Rivarols Eintreten für die Sache des Königs fast alle Gefühlsantriebe fehlen und die prinzipielle Ueberlegung vorherrscht; dafür war sein intellektuelles Gewissen so geschärft, daß es ihn bis an sein Lebensende die Treue hat halten lassen. Blinde Anhängerschaft hat er stets mit Mißtrauen betrachtet, ja für schädlich gehalten: «De l'attachement sans système, c'est du coeur sans esprit» (Cons. VI, p. 42).

b) Der Adel. Die politische Lage des Adels in ihrer ganzen Schwierigkeit hat Rivarol mit erstaunlicher Klarheit beurteilt. Wieder gibt ihm

eine gewisse Rücksichtslosigkeit des Denkens die nötige Distanz: er schiebt wohl stets das vom Haß geschaffene Schreckbild des ‚aristocrate' beiseite, aber nur, um die wahren Lebensverhältnisse des Adels um so deutlicher zu zeichnen. In schonungsloser Verkürzung gibt er einige Male ein Bild der durchschnittlichen adligen Existenz (Lesc. II 124 A, Journ. pol. I no. 4, Cons. 1). Sein Ziel ist zu zeigen, daß in Frankreich der Adel seine eigentliche politische Funktion nicht mehr ausübt. Während er annimmt, daß in anderen europäischen Ländern der Adel dem Staatsganzen organisch eingegliedert ist, hat die historische Entwicklung den französischen Adel zur Zwecklosigkeit verurteilt: «une condition agréable», das ist alles, was die absolutistische Politik den alten Familien gelassen hat (Lesc. I 290). Aus Lauraguais' Forschungen, aus Mouniers Berichten über die Arbeit des Verfassungsausschusses, hat Rivarol ein wenigstens schematisch klares Bild des geschichtlichen Verlaufs gewonnen. Die sinnvolle Einheit der Feudalherrschaft wurde durch die Politik der Könige zerstört, die ihr eigenes Verwaltungssystem ausbildeten, ohne den alten Aufbau zu beseitigen. «De là vient qu'on a toujours trouvé à l'administration française une physionomie double» (Lesc. II 122). Politisch hat man also die Adeligen nicht mehr zu fürchten, sie leben in einer Welt der Schatten, als «mânes de leurs ancêtres» (Lesc. II 227). Die eigentliche Macht ist auf eine bestimmte Schicht des Bürgertums übergegangen, die so den Namen Aristokratie in seiner politischen Bedeutung viel eher verdiente (Journ. I no. 14). Rivarol kommt zum Schluß: Die Erbitterung gegen den Adel hat überhaupt nicht vorwiegend machtpolitische Gründe, sondern wurzelt gerade in der Kluft zwischen ihrer politischen Leistung und ihren gesellschaftlichen Ansprüchen und Vorrechten. «La féodalité était demeurée la plus grande de toutes nos institutions civiles en cessant d'être une institution politique», so hat Tocqueville den Zustand formuliert [393]). Rivarol hat mit gleicher Schärfe die soziale Bewegung erkannt, ihm trübt die philosophische Rhetorik keineswegs den Blick, wie es Tocqueville Burke stets zum Vorwurf macht. Die Spannungen zwischen Adel und Bürgertum faßt er mit einem Wort zusammen: «le préjugé de la noblesse» (Lesc. II 95ff). Hierauf führt er die meisten Mißstände zurück, die ungerechtfertigten Privilegien, die demütigende Behandlung des Neuadels und des reichen Bürgertums, die Entwertung des Titels durch die wachsende Unsitte, sich adlige Namen beizulegen. Die Bürger, und das ist die Wendung, die Rivarol der ganzen Frage geben will, sind also selbst mitschuldig, sie waren «amants jaloux de la Noblesse» (Journ. III no. 3).

Rivarols persönliche Haltung ist recht zwiespältig. Tief überzeugt von der Aristokratie des Geistes, neigt er dazu, die Fragen der Geburt leicht zu nehmen und nur auf Fähigkeiten und Leistung zu sehen [394]), andererseits hat sein Geist ein so ursprüngliches Verständnis für die irrationalen Rang- und Wertstufen der gesellschaftlichen Welt, daß er sich Pascals Anschauung aneignen kann, die auf jede Begründung von ‚Herrschaft' verzichtet (Lesc. II 96). Zwischen diesen beiden Extremen sucht sein Denken die vermittelnde Lösung.

Der Adel hätte die Revolution benützen müssen, sich wieder eine politische Stellung zu verschaffen, vor allem, da er sie herbeizuführen mithalf

(Lesc. II 92). «Ne vous cachez point à vous-même qu'avant la révolution, chacun en voulait une à son gré» (Lettre 92, p. 11). Statt dessen hat der Adel eine völlig unfähige Politik getrieben: statt die Führung der Revolution an sich zu reißen (PBP 317), war er uneins (Lesc. II 127) und planlos (Cons. I). Rivarol unterscheidet vor allem drei Arten des Versagens: 1. Die Emigranten. Sie haben dem König geschadet, da sie die Nationalversammlung sich ständig bedroht fühlen ließen, und haben selbst nichts zur Lösung der schwebenden Fragen getan. Denn mit einer erfolgreichen Invasion wäre gar nichts gewonnen: die Emigranten haben nicht eingesehen, daß es sich um wirkliche Schwierigkeiten, z. B. finanzieller Art, handelt, die sachlich bewältigt werden müssen. «Il me semble que leurs embarras commenceroient le lendemain de leur succès: ce n'est pas tout de vaincre, il faut régner: et pour régner, il faut payer» (Cons. IV (Sept. 1791), p. 28). Diese Ansicht hat Rivarol auch beibehalten, als er, selbst Emigrant, zugeben muß: «le destin de la France n'est plus en France» (V 319). Es ist der Hauptzweck seines Briefes von 1792, die Nutzlosigkeit einer bloßen Gegenrevolution zu betonen: der Adel muß vielmehr seine Stellung in der Gesamtheit der Nation neu begründen[395]). 2. La chevalerie française, deren Parole: «gouvernement paternel, fidélité et loyauté» heißt (Actes no. 166/7). Auch diese Gruppe, die den Hofadel, die Pariser Gesellschaft, den rechten Flügel der Nationalversammlung umfaßt, hat Rivarol aufs schärfste verurteilt. «Les Aristocrates prononcés ne sont bons à rien pour s'être trompés sur tout» (Cons. I). Indem sie, selber politisch ohnmächtig, sich dem König anbieten, schaden sie ihm mehr als seine ärgsten Feinde. 3. Die Minderheit, die, unter der Führung des Herzogs von Orléans, sich mit dem dritten Stand vereinigt hat. Sie vertritt für Rivarol, abgesehen von den Sonderzielen ihres Führers, jene, die sich von der Revolution haben fortreißen lassen: «(ils) ont anéanti avec un plaisir stupide leur antique existence dans l'assemblée nationale, pour y exercer l'empire du moment» (Lesc. II 127). Die bekannte Nachtsitzung des 4. August, in der der Adel auf seine Privilegien verzichtet, ist ihm der beste Beweis, wie sehr die Vertreter des Adels vergessen haben, an die politische Stellung ihres Standes zu denken. Die Ehre des Standes und sein Besitz bedingen einander, wer eins beseitigt, macht das andere unmöglich (Journ. pol. III no. 4). Einen praktischen Weg hat freilich Rivarol nicht gezeigt, wie der Adel sich hätte behaupten können: er vermag auch nur festzustellen, daß die Revolution mit unerbittlicher Folgerichtigkeit das Werk der Könige zu Ende führt (Lesc. II 122).

Theoretisch dagegen führen ihn seine klaren Prinzipien zu einem sinnvollen Ausgleich. Sein harmonisierender Geist wünscht, daß Mensch und soziale Stellung einander entsprechen (s. I 313), so daß er Gedankengänge, wie sie etwa Sénac de Meilhan anführt, um den Aemterkauf zu rechtfertigen[396]), doch nicht unbedingt vertreten würde. Er geht von zwei Grundsätzen aus, die für ihn die Gewißheit von Naturgesetzen haben: In den europäischen Ländern wird man den Adel nie ganz beseitigen können; durch einen klugen Vergleich mit den amerikanischen Verhältnissen zeigt er, wie die Gesellschaft in Europa ihre geschichtlichen Traditionen nur zu ihrem Schaden aufgeben würde (Lesc. II 228ff). Weiter wird, die Mon-

archie vorausgesetzt, die herrschende Schicht stets nach dem Adel drängen (Lesc. II 99f). Hier muß die Reorganisation einsetzen: sie wird dem Bürgertum verständlich machen müssen, daß die soziale Stufenordnung nach einem Abschluß verlangt, der edlere Werte als die des bloßen Reichtums vertritt. Der Ehrgeiz verlangt auch nach einer Staffel der Würden [397]) (Lettre 92, p. 9f). Die Einsicht in die organische Ganzheit der französischen Monarchie hätte dazu führen müssen, dem Adel in einem erblichen Senat ein neues politisches Zentrum zu geben. Auf diese Weise hätte man erwarten können, daß der Adel aus einem Zustand, «(où) personne n'était à sa place» (Lesc. II 123), sich in eine neue Ordnung eingefügt haben würde. «La France serait rapidement montée au point de grandeur où sa nature l'appelle, tel qu'un arbre dont les sucs ne sont plus détournés, replit bientôt la terre de ses racines et le ciel de son feuillage» (Lesc. II 233).

c) Der Klerus. Rivarol hat nie den Standpunkt der Religionsfreiheit vertreten, sondern stets die Staatskirche gefordert. In einem geistvoll zugespitzten Gespräch zwischen einem Fürsten und einem Religionsstifter hat er auseinandergesetzt, wie jede Religion so mit dem gesellschaftlichen Leben verknüpft ist, daß dem einzelnen wohl Glaubensfreiheit zuzugestehen ist, nicht aber verschiedenen Kirchen (PBP 296f) [398]). Die innige Verbindung von Staat und Kirche ist unbedingt wünschenswert, da sie eine Verfestigung der politischen Ordnung bewirkt. Es ist ein Nachteil des Christentums als «religion de l'empire», daß es einer solchen engen Verknüpfung mit dem Staate widerstrebt. Die Scheidungen Rivarols sind auch hier sehr sauber; er wünscht nicht eine Politisierung der Religion, vielmehr hat er eine «religion constitutionelle» spöttisch abgelehnt (Lesc. I 234), sondern die religiöse Bindung der Staatsbürger aus politischen Gründen.

Sein Urteil über das Schicksal der Kirche ist ganz von diesem Gesichtspunkt abhängig. Die Aufhebung der kirchlichen Abgaben, der «Dîmes» (4. 8. 89), und die Einziehung der Kirchengüter (2. 11. 89) bewegen ihn so lebhaft, weil sie die Kirche vom Volke abzulösen scheinen. In ähnlich gehobenem Ton, wie er das Ende der Monarchie beklagt (Lesc. II 221), verzeichnet er das Aufhören des geheiligten Rechtes, das jeden zur Erhaltung der Kirche beitragen ließ (Lesc. II 164). Staatlich besoldete Priester werden nichts als «Commis aux Autels» sein (Journ. pol. III no. 1). Ebenso wird eine verarmte Kirche des Prunks entbehren, den Rivarol zu ihrer volkstümlichen Wirkung für notwendig hält. In allem sieht er eine politisch unkluge Tendenz.

Daneben reizt ihn freilich die ganze Geisteshaltung, die in jener Kirchenpolitik zutage tritt: zunächst sind ihm die «curés sacrificateurs» zuwider. Wie er Protestanten und Jansenisten stets hefig beschuldigt [399]), so fühlt er auch hier eine Kulturfeindschaft heraus, die ihm barbarisch erscheint. Sie hat er in der Gestalt des Pfarrers Grégoire sehr witzig parodiert: «Son plan pour la suppression de tous les frais de culte suprême était aussi sublime qu'évangélique. Il ne demandait à chaque paroisse de France que six cents francs par an pour l'existence de Dieu. Lui-même se faisait fort, pour vingt sols par jour, de tenir fort proprement un autel, d'y célébrer deux ou trois messes par semaine, et même de prêcher et d'encourager le peuple dans les grandes occasions» (Dict. art. Grégoire, s. PBP, p. 210). Ebenso

niedrig dünkt ihn das Verhalten der Nationalversammlung. Ihn empört der Gleichmut, mit dem man die Kirche der Staatsschuld, wie er meint, aufopfert, die Heuchelei, mit der man die evangelische Armut ausspielt, die plumpe Ironie, mit der man stets die Profanität des Politischen dem Religiösen unterordnet, vor allem aber die Unmenschlichkeit, mit der eine Gruppe Menschen außerhalb der Nation gestellt und geächtet wird. In einem längeren Absatz sucht Rivarol zum Bewußtsein zu bringen, daß auch die Priester Staatsbürger sind und alle Rechte eines solchen in Anspruch nehmen können (Journ. III no. 1 u. 2). «Les Prêtres ne sont-ils pas aussi des enfants, et puisqu'il faut le dire, les créanciers de l'Etat? N'ont-ils pas placé leurs espérances, leurs veilles, leurs études, leur vie entière sur la foi publique, sur la religion de l'Empire? N'y-a-t-il donc que l'argent de sacré?» Diese Gegenüberstellung des Priesters und des Bankiers ist der Höhepunkt der ganzen Verteidigung: in ihr läßt der politische Kampf die Auseinandersetzung zweier geschichtlicher Mächte erkennen. Weiter ist Rivarols Verständnis der kirchlichen Politik nie vorgedrungen.

Die eigentlich finanzpolitische Betrachtung der Enteignung unterwirft Rivarol rein sachlichen Gesichtspunkten. Er gibt zu, daß die Notlage den Staat zu seinem Vorgehen zwingt, aber er tadelt, daß die Leidenschaften die Versammlung jedes vernünftige Maß haben überschreiten lassen: statt die von der Kirche angebotenen 400 Millionen anzunehmen und die Benefizien langsam abzubauen, hat das radikale Dekret den Staat einer großen Steuerquelle beraubt, ohne einen greifbaren Ersatz zu bieten. «Vous avez irrité trop de passions et fomenté trop de haines, pour n'être pas emportés au delà de toutes les bornes, et vous voilà forcément coupables contre la politique et l'humanité» (Journ. pol. III no. 1).

d) Das Bürgertum und die Nationalversammlung. Rivarols Art ist es, ähnlich wie Lauraguais, aus den allerersten Schritten der Revolution prinzipielle Folgerungen zu ziehen. So entscheidet für ihn die Erweiterung des Tiers Etat zur Assemblée Nationale bereits völlig über die Rolle, welche das Bürgertum in der Revolution spielen wird. Daß die Vertretung der Nation von einem Stand übernommen wird, ist für den konservativen Denker ein doppeltes Uebel: einerseits können die Ansprüche der Nation auf eine Verfassung nicht befriedigt werden, weil sie bei noch so großer philosophischer Allgemeinheit an die Interessen einer Schicht gebunden bleibt, und die echten Interessen des Standes können nicht gestaltend wirken, weil sie in Widerspruch zu ihrer ‚nationalen' Verantwortung geraten. Dieses zweite gehört in unseren Zusammenhang. Rivarols politische Beurteilung des Bürgertums erschöpft sich darin, zu verfolgen, wieweit die Nationalversammlung den politischen Willen des Bürgertums verwirklichen wollte und konnte.

Gleich auf den ersten Seiten seiner Zeitung beginnt Rivarol damit, den politischen Wert einer solchen großen Versammlung abzuschätzen: er hat bestimmte Maßstäbe für das psychologische Verhalten von Körperschaften, für den Esprit de corps, die er nur anzulegen braucht (Lesc. II 15a). Das Ergebnis ist niederschlagend: wenn Rivarol zunächst von dem Gemeingeist und der Entschlossenheit des dritten Standes beeindruckt ist, so wächst

seine Enttäuschung mehr und mehr. Die Versammlung wird ein Lieblingsgegenstand seiner Satire. Sie richtet sich nicht gegen bestimmte politische Ansichten, sondern gegen die Unfähigkeit des ganzen Organs. Ein erster Vorwurf trifft den menschlichen Wert der Abgeordneten: die Zahl derer, die gestützt auf die Vorschläge ihrer Wahlbezirke, die Cahiers, einem sachlichen politischen Ziel dienen wollen, ist in der Minderheit gegenüber einem soziologisch schwer erfaßbaren demagogischen Typus (Lesc. II 134). Rivarol hat mit dem geschärften Auge des politischen Gegners alle seine Schwächen gesehen: Ressentiment und Machtgier (Lesc. II 136), Eitelkeit (Lesc. II 132), Ideenarmut, advokatorische Schönrednerei, allgemeines menschliches Mittelmaß — so sieht das Bild des Redners aus, wie er es immer wieder in komischer Verzerrung zeichnet (Journ. pol. II no. 9, no. 24, III no. 6). Vor allem schadet, daß die meisten sich keiner Tradition verpflichtet fühlen und keine konkrete politische Ansicht vertreten: ähnlich wie Lauraguais im Namen der ‚Interessen' gegen Targets unbestimmtes Gerede von patriotisme, désintéressement und vertu protestiert[400]), so verurteilt Rivarol die Unklarheit der politischen Ziele bei einem großen Teil der Abgeordneten. Sonst wäre es nicht möglich gewesen, daß die Versammlung in immer größere Abhängigkeit gerät: man hat den Pariser Volksaufstand begünstigt, ohne zu ahnen, daß man sich so einen zweifelhaften Bundesgenossen heranzieht (Lesc. II 261, Journ. pol. II no. 23). Die Gefahr des Demagogischen zeigt sich zunächst in dem Druck, den die Zuhörer auf die Redefreiheit auszuüben beginnen (Lesc. II 21 A, Lesc. II 71 A, Lesc. II 128). Jede sachliche Diskussion wird unmöglich, da die Oeffentlichkeit den Ton sofort übertreibt. Hinzu kommt die mangelnde Sachkenntnis der Abgeordneten (Lesc. II 117). Das ganze System wird schließlich gekrönt durch die Art, über Anträge mit einfacher Stimmenmehrheit zu beschließen. Hierin drückt sich für Rivarol das politische Versagen einer solchen gesetzgebenden Versammlung am deutlichsten aus: «Il y a grande distinction à faire, entre la majorité arithmétique et la majorité politique d'un état» (P. inéd., 119). Das ist die allgemeinste Form, in der Rivarol das politische Vorrecht der Minorität verteidigt: auf die Versammlung übertragen, erscheint ihm die zahlenmäßige Mehrheit völlig absurd. Sie entbehrt jeden politischen Gehaltes, weil sie die eigentlichen Machtverhältnisse verschleiert (Lesc. II 190).

Die Leistungen der Versammlung sind daher eng umschränkt, sie kann eigentlich nur zerstören. «Envoyés seulement pour réformer, vous n'avez songé qu'à renverser» (Lesc. II 265). Die Beschlüsse vom 4. August zeigen, in welche unsinnige Lage man hierdurch gerät: man beseitigt Steuern, um dann gezwungen zu sein, sie vorläufig beizubehalten (Lesc. II 19). Rivarol hat eine parodistische Aufzählung jener Dekrete gegeben, bei denen Aufhebung und Beibehaltung stets nebeneinanderstehen: «jusqu'à ce qu'il ait été pourvu, par l Assemblée, aux moyens de leur procurer leur remboursement» (Journ. pol. I no. 14). Dabei leugnet Rivarol nicht, daß der Abbruch des alten Staatsgebäudes von großem Wert sei, nur weigert er sich, darin ein Verdienst der Nationalversammlung zu sehen, solange sie nicht einen Neuaufbau an seine Stelle zu setzen weiß. Die Verfassung von 1790 ist für Rivarol eine unmögliche Konstruktion, «un édifice monstrueux et menaçant que personne n'ose habiter ...» (Journ. pol. II no. 23).

Die eigentliche politische Rolle der Nationalversammlung wird erst nach dem 5. Oktober 1789 deutlich. Rivarols Bericht hat die Tendenz, den Gegensatz zwischen der Volksbewegung und der gesetzgebenden Versammlung recht scharf hervortreten zu lassen. Die Ereignisse sollen bestätigen, was Rivarol stets nur andeutete. Mit bitterer Genugtuung stellt er fest, daß die Abgeordneten sich allzu spät auf ihre eigentlichen politischen Interessen besinnen. Das Wesen ihrer Verfassung war, der Nationalversammlung die entscheidende Macht zu sichern. Die Vorschläge des 1. Verfassungskomitees wurden abgelehnt, weil sie die Stellung des gesetzgebenden Körpers einschränkten: «il pouvait tout terminer et on voulait régner encore» (Lesc. II 129). Die Folgen dieser Bereitschaft, regieren zu wollen, hat Rivarol mit lebhafter Anteilnahme abgewartet. Die Nationalversammlung hat die Souveränität an sich gerissen, und sie ist sofort gezwungen, sie gegen die Revolution zu verteidigen. Ihre Bindung an das Bürgertum tritt endlich offen hervor. «Les Pauvres irrités contre les Riches, et les Bourgeois contre les Nobles, ont marié leurs fureurs, mais le moment du divorce approche, le jour des grands sacrifices n'est pas loin», schreibt Rivarol im August 1790 (Journ. pol. III no. 3). Das regierende Bürgertum sieht ein, daß es sich nicht gegen den König, sondern gegen eine soziale Revolution schützen muß: mit der Loi martiale hat der Versuch einer Gegenrevolution eingesetzt (21. Oktober 89) [401]). «La démocratie vous a fait peur». Es ist ein eigenartiger Ton, mit dem Rivarols Zeitung im Herbst 1790 ausklingt: obwohl er später stets für die politische Bevorzugung eines gehobenen Bürgertums eingetreten ist, hat er für den Klub von 1789, «vil et perfide» (Journ. pol. III no. 5), nur höhnische Verachtung. Er verzeiht ihnen nicht, den ausweglosen Zustand, in dem die neugeschaffene Verfassung gegenüber der entfesselten Revolution sich befindet, selbst herbeigeführt zu haben. Es ist der gleiche Haß, der Rivarol seine Hetzschrift gegen La Fayette schreiben läßt. Er kennt keine Nachsicht gegenüber denen, die einmal die politische Wahrheit verraten haben. «Je vous laisse entre le Banqueroute et la Révolte», ruft er ihnen prophetisch zu (Journ. pol. III no. 5). Wenige Jahre später begegnet er ihnen als Emigranten: «Les bonnes gens après avoir été incendiaires, ils viennent s'offrir pour pompiers» [402]).

e) Die Masse. «Malheur à ceux qui remuent le fond d'une nation!» (Lesc. II 67) ruft Rivarol aus, als er von der ersten Untat des Pariser Pöbels, der Ermordung Foulons und Berthiers, zu berichten hat. Dies Wort gibt den Grundton aller Aeußerungen an, die er über die Teilnahme des Volkes an der Revolution gemacht hat. Freilich ist es nötig, einige Unterscheidungen zu berücksichtigen. Peuple und populace sind für Rivarol etwas sehr Verschiedenes, der Begriff public endlich bringt eine dritte Abschattung hinzu.

Rivarol hat keine nahe Beziehung zum Volk. Seine Einschätzung, «ce magasin toujours subsistant de forces, de richesses et d'honneurs» (I 347) läßt jede romantische Verklärung der schöpferischen Kräfte des Volkes vermissen. Er hat nie die Neigung verspürt, die Distanz zwischen der eigenen Geistesbildung und allem Volkstümlichen aufzugeben. Das Volk hat seiner Meinung nach etwas Kindliches (Lesc. II 138, I 311): es ist phantasievoll

und abergläubisch, dagegen unfähig, sich eine durchdachte Ueberzeugung zu bilden, es verlangt nach Autorität und ist stets bereit, sie anzuerkennen (I 310). An gleichbleibende Bedürfnisse gekettet, ist es von der eigentlichen geschichtlichen Entwicklung ausgeschlossen. Rivarol hat stets mit größter Härte die Unveränderlichkeit dieser Verhältnisse betont: zuweilen, im Geistigen, hat er einen kaum mehr nachzufühlenden Ton der geringschätzigen Nichtachtung (II 136, 311), im Politischen meist eine gefestigte Anschauung des sozialen Ausbaues: «Les fondements de tout édifice sont condamnés à une obscurité éternelle» (P. inéd. p. 116).

Wie Rivarol das Volk politisch beurteilen wird, ist leicht abzuschätzen. Sein höchster Wert liegt in seiner zeitüberdauernden Lebenskraft. Seine Anschauungen sind tief eingeprägt und so jeder Regierung günstig. Die öffentliche Meinung ist keine Sache des Volkes, sondern des «public», das aus einer viel unzuverlässigeren Schicht besteht (I 318). Gerade gegenüber der beweglichen Sphäre der politischen Meinungsbildung wird deutlich, was Rivarol mit Volk bezeichnet: keine aktive Kraft, sondern das immer gleiche Material, mit dem man ein Herrschaftsgebilde aufbaut (Cons. I).

Um das Wesen des Pöbels zu zeichnen, erfindet Rivarol eine Anekdote: Mirabeau sei bei einem Schuhmacher eingetreten und habe ihn von der Arbeit fortgerufen: «Quittez votre boutique et venez régner avec nous dans la rue; nous avons quelques actes de Souveraineté à faire». Er habe den Schuster auch überredet und dieser sei gleich an einer Hinrichtung, der des Bäckers François (21. 10. 89), mitschuldig geworden. Moral: «Le Peuple a besoin d'être excité pour gouverner, et il commet des crimes dès qu'il est excité» (Journ. pol. I no. 23). Damit sind die beiden Kennzeichen gegeben, die Rivarol immer wieder an dem Pariser Aufstand feststellt: er hat Anstifter und entfesselt die niedrigsten Kräfte des einzelnen und der Gesellschaft. Wenn die Worte «citoyen» und «nation» in aller Munde sind, so geißelt Rivarol, daß die anonyme Masse der Straße, das Pariser Proletariat, gerade weder völkisch noch politisch geformt ist: «La populace est toujours et en tout pays la même, toujours cannibale, toujours anthropophage» (Lesc. II 67). Sie ist ganz und gar anarchisch und folgt dumpfen Trieben: «Qu'est ce en effet que la démocratie pour le fond d'une nation, si ce n'est de manger sans travailler et de ne plus payer d'impôt?» (Lesc. II 321). Hinter allen politischen Parolen verbirgt sich nur der eine Gedanke: der Haß gegen die Besitzenden. Wie einen drohenden Schatten läßt Rivarol vor der bürgerlichen Nationalversammlung die Gefahr des sozialen Umsturzes aufsteigen (Lesc. II 138): «à moins que vous ne déclariez une guerre ouverte aux propriétaires, à moins que vous ne proclamiez vous-mêmes la Loi Agraire, vous ne serez pas longtemps d'accord avec vos satellites» (Journ. pol. III no. 4).

Die Pöbelherrschaft in Paris hat Rivarol aufs tiefste erbittert: mit unsäglicher Verachtung spricht er stets von «Mesdames de la Halle et Messieurs de la Grève». Die Ereignisse des 5. Oktober bilden hier natürlich den Höhepunkt: das Ungeheuerliche der entfesselten Masse hat er in unvergeßlichen Bildern festgehalten. Zugleich aber fragt er nach den geheimen Urhebern der Unruhen. Er glaubt fest an das Bestehen einer Kabale «qui forme les tempêtes populaires» (Cons. I). Ebenso hat er das Fehlschlagen

der Verfassungsarbeit auf geheime Umtriebe zurückgeführt: «véritables et secrets moteurs» (Lesc. II 194). Das Wort «faction» spielt wie in allen Blättern auch in seiner Zeitung eine große Rolle [403]). Es klingt bei ihm ständig ein wenig aufdringlich nach planvoller Verschwörung und berechnender Geheimpolitik, und er hat es oft benutzt, um sich den Anschein zu geben, als wisse er genau Bescheid. In Wahrheit sind es recht verschieden geartete Gruppen, die er so bezeichnet: gemeinsam ist ihnen nur, daß sie ungesetzlich einen Einfluß auf das Volk und die Nationalversammlung ausüben. Meist nennt er drei: «les capitalistes, le Palais-Royal, le duc d'Orléans». Ueberall, wo Rivarol von der Bedeutung des Finanzproblems für den Verlauf der Ereignisse spricht, führt er den einheitlichen politischen Willen des Pariser Kapitals an: aber ob er hier auch irgend eine Form der Organisation vermutet hat, ist niemals festzustellen. Unter dem Sammelnamen Palais-Royal faßt Rivarol alle radikalen politischen Zirkel zusammen, deren Zentren eine gewisse Zeit die Cafés des Palais Royal waren (Lesc. II 75). Sie gewinnen später in den Klubs festere Gestalt. Nur um die Person Philipps von Orléans nimmt Rivarol eine eigentliche Verschwörung an. Ihr spricht er nun freilich eine außerordentliche Bedeutung zu, — glaubt man den Historikern, wohl doch zu Unrecht. Gerade die Gestalt des Herzogs steht bei ihm im Vordergrund, während man ihn meist nur als Werkzeug ansieht [404]). Den praktischen Vorschlägen Rivarols gibt diese ernsthafte Furcht vor Kabalen etwas zugleich Kühl-Berechnendes und Abenteuerlich-Phantastisches. Sehr vernünftig rät er, Einfluß auf das Volk zu gewinnen, aber es verrät doch eine Beschränktheit auch dieses klaren Kopfes, wenn er die Verschwörer mit ihren eigenen Mitteln schlagen will. Carlyle erzählt nach Montgaillard, Rivarol habe eine Truppe von monarchistischen Claqueurs angeworben [405]). Wahrscheinlich erfunden, spiegelt diese Anekdote doch treffend seine Einschätzung des Volkes.

Es mag verwundern, daß Rivarol von der neugeschaffenen bürgerlichen Selbstverwaltung, den Distrikten und Munizipalitäten, so wenig spricht, aber er sah in ihr kein Bollwerk gegen die Revolte. Er glaubt nicht, daß in einer Großstadt wie Paris sich ein wirkliches bürgerliches Bewußtsein entwickeln kann, vielmehr wird die Masse und ihre Denkungsart stets überwiegen. «Paris n'est la patrie de personne et on ne peut que rire d'un homme qui se dit citoyen de Paris» (Lesc. II 73). Die politische Rolle der Hauptstadt und ihr Verhältnis zu den Provinzen ist ein Motiv, das in Rivarols Gedanken immer wieder auftaucht.

Rivarol war durchaus der Mensch, alle Reize einer späten und überreifen Großstadtkultur zu empfinden. Die Stellung von Paris schien ihm der des Versailler Hofes zu entsprechen: beides komplizierte und künstliche Lebensformen, die auf Kosten eines ganzen reichen Landes lebten. Nur die Herrschaftsform der absoluten Monarchie machte ihre Existenz möglich. Der Vergleich mit dem kaiserlichen Rom drängt sich Rivarol auf (Journ. III no. 1): «une fille entretenue» [406]). Die Fehler einer Großstadtbevölkerung, Unzuverlässigkeit und Neugierde (II 207, 218), erschienen ihm eher charmant: in seinen journalistischen Berichten behandelt er die Stadt wie eine kokette Schöne. Mit viel Laune macht er sich zum Mittler zwischen der

Provinz und der Hauptstadt, da er ein durchaus sinnvolles Verhältnis zwischen beiden bemerkt. Wenn Paris sich nur bereichert, indem es die Provinzen beraubt (V 25), so bleibt es dadurch eng mit ihnen verbunden: Die Pariser sind gleichsam Abgeordnete ganz Frankreichs (II 194). Paris ist gerade, mehr wie andere Weltstädte, eine lebendige Verkörperung der Nation, ihres Geistes, ihrer Landschaft, ihrer Staatsform (Lesc. 1 21).

All dies war vom Geistigen gesagt. Rivarols Vorliebe verwandelt sich in leidenschaftliche Abneigung, als Paris die politische Führung Frankreichs übernimmt und sich an die Stelle der Nation setzt. Die verderbliche Wirkung der nahen Stadt auf die Nationalversammlung hat man früh eingesehen und mehrmals erwogen, die Versammlung zu verlegen. Es geschieht nicht. Rivarol schreibt: «Paris se sert d'elle pour dominer la France» (Lesc. II 169). Er sieht hierin einen unerträglichen Zustand. Die Abhängigkeit der Volksvertretung von der Pariser Demokratie liefert Frankreich letzten Endes dem hauptstädtischen Pöbel und seinen Führern aus. Ganz natürlich erhofft Rivarol von der Provinz das Gegengewicht. Es ist die gleiche Ueberlegung, die Mounier nach den Oktoberereignissen die Provinzialstände der Dauphiné berufen läßt, um über die Uebersiedlung der Nationalversammlung zu beraten [407]). Der entscheidende Antrieb ist also keineswegs der Wunsch nach Selbstverwaltung oder gar Selbständigkeit, sondern vor allem andern die Abneigung gegen die ungesetzliche Pariser Volksherrschaft [408]). Um so merkwürdiger mag es erscheinen, daß Rivarol dennoch ständig mit dem Gedanken des Zerfalls der Reichseinheit spielt. Aber auch hier spricht aus Rivarol nicht der Geist organischer Selbstverwaltung, sondern es ist ein Zeugnis für sein prinzipielles Zuendedenken. Für ihn, der stets nur Herrschaftsformen und ihre Bedingungen vergleicht, muß die Vormachtstellung der Pariser Demokratie bestimmte Konsequenzen zeitigen. Eine politische Maxime der Zeit war, daß eine Republik nur auf föderalistischer Grundlage möglich sei [409]); von ihr ist auch Rivarol fest überzeugt. Er behauptet also, die demokratische Richtung werde eine Auflösung der Einheit nötig machen, um für die königliche Macht zu werben (Journ. II 10). 1791 ist er der notwendigen Folgen der Munizipalitätenordnung so sicher, daß er an die Möglichkeit einer Föderativrepublik bei der Wahl für die neue Versammlung glaubt (Cons. IV) [410]). Die Wendung gegen Paris ist in diesen stark theoretischen Ueberlegungen nicht so scharf, vielmehr hat die Nationalversammlung einen Fehler begangen: «Il y a perfétation de démocratie dans son ouvrage» (Cons. IV). Dagegen atmet eine zweite Gedankenkette leidenschaftlichen Haß: sie ist oekonomischer Art. Die Existenz von Paris war allein durch die bevorzugte Behandlung der Könige gesichert (Lesc. II 74, 84); mit dem Nachlassen des straffen Bandes werden die Provinzen sich auf ihre wirtschaftlichen Eigeninteressen besinnen. An dem Ergehen von Paris wird ihnen nichts gelegen sein, Paris «qui épuise et corrompt la France depuis tant de siècles» (Lesc. 71). «L'herbe croîtra bientôt dans tes sales rues», ruft Rivarol maßlos aus (Lesc. 75). Die Gesetzlichkeit des Oekonomischen scheint ihm noch gewisser als die politische [411]): »La nécessité est plus sage que notre prétendue humanité» (Journ. II no. 24).

Rivarol hat eine solche Entwicklung nicht als wünschenswert, sondern als zwangsläufig angesehen. Er hat sie für nützlich gehalten, weil sie dem

König eine Gelegenheit zum Eingreifen zu bieten schien, aber nie grundsätzlich anerkannt. Was er über das Eigenleben der Provinzen zu sagen hat, ist sehr unzulänglich. Alle Spannungen, die Rivarol andeutet, sind im Lauf der Revolution zum Ausbruch gekommen, aber schließlich hat er doch Unrecht behalten: Die Idee des Nationalstaates, wie sie sich in jenen Kämpfen klärte und durchsetzte, war dem Denken Rivarols unzugänglich. Er selber mußte zugeben, daß Paris nie so sehr das Vorbild des ganzen Landes gewesen war, aber ihm erschien dies nicht sinnvoll, sondern nur verderblich und komisch. In dem Bericht über den Zustand der Picardie und die Volksherrschaft in Péronne, «à peu près le chef-lieu de tant de ressemblances avec la capitale» (Lesc. 141), hat er, was er grundsätzlich verfocht, im Spiegel einer echten Komik sichtbar werden lassen.

f) Kapitalist und Bauer. Ein überraschender Zug der Rivarolschen Zeitung ist, mit welchem Anteil und welcher Sachkenntnis dort stets alle Finanzprobleme behandelt werden. Rivarol läßt sich auf Einzelheiten ein, die im Rahmen dieser Darstellung nicht zu überprüfen sind. Alles deutet auf ein tiefwurzelndes Interesse. Wirklich findet sich in allen Schriften Rivarols eine nachdenkliche Achtung vor der Macht (puissance) des Geldes. Das Gold, «la formule de toutes les jouissances» (Lesc. I 273), hat für ihn den phantasieanregenden Reiz des Zeichens, das einen unerschöpflichen Gehalt erschließt. Hier ist der Ursprung des seltsamen metaphorischen Gebrauchs, den wir schon beschrieben: die Beziehungen des Geldverkehrs werden ihm zu Gleichnissen für das geistige Leben der Sprache und die Wirkung geistiger Vermögen. Es macht einen fast komischen Eindruck, wie er hiermit die Verlegenheit des eigenen Daseins in prinzipielle Ueberlegung umsetzt, denn im Reich des Geistes ein unumschränkter Herrscher, war seine materielle Existenz, bei kostspieligen Bedürfnissen, stets aufs peinlichste eingeschränkt. Sein Denken bleibt daher an der rechten Verwendung des Reichtums haften: während großherzige, freigebige Menschen reich sein sollten, zeigt die Erfahrung, daß die gleichen Eigenschaften, die einen Menschen reich werden lassen, ihn verhindern, seinen Besitz zu verwenden (I 295). «Il faudrait avoir l'appétit du pauvre pour jouir de la fortune» (P. inéd. p. 40). Gerade das kapitalistische Erwerbsstreben, wie es Rivarol als Kennzeichen seiner Zeit erkennt, macht den Besitzenden nicht glücklich (II 113, I 275). So behält er ein zwiespältiges Empfinden: auf der einen Seite verachtet er das Geld, «cette vile matière» (V 166, s. a. I 38 A), auf der andern bewundert er seine Macht, wenn es sich in einer Hand ansammelt (I 251). Als «puissance» nötigt ihm nicht das bürgerliche Eigentum, sondern das außergewöhnliche Vermögen Achtung ab (Lesc. II 153 A).

In der Revolution hat er von Anfang an die entscheidende Bedeutung des Finanzproblems hervorgehoben. Er spitzt auch hier die Situation sofort auf eine grundsätzliche Entscheidung zu. Das Königtum war einzig durch seine Verschuldung gezwungen worden, die Generalstände zu berufen, und es hatte der Konstituante als schwierigste Aufgabe die Bürgschaft gegenüber den Gläubigern übertragen. Alles hängt davon ab, ob die Volksvertretung sich geschickter als das Königtum von dieser Fessel freimachen wird: es geht nach Rivarols Ansicht um den Primat der Politik. Er emp-

fiehlt daher eine strenge Sparpolitik (Lesc. II 204 a, s. a. Lesc. II 125) oder den freiwilligen Staatsbankrott (Journ. II no. 23), auf jeden Fall ein Verhalten, das die eigentliche politische Aufgabe der Versammlung, nämlich die Verfassung, von den Interessen der Gläubiger unabhängig macht. Während seiner Meinung die Zukunft des Landes von dem Wohlstand des Pariser Börsenkapitals ganz unberührt ist, sieht er, wie eine geschickte Propaganda die wirtschaftlichen Ziele einer gewissen Schicht des Bürgertums zur nationalen Aufgabe machen will (Lesc. II 5, Lesc. II 257). In den ‚capitalistes' fürchtet er eine Gruppe, die nie einen wirklich politischen Willen, sondern nur ihre eigensüchtigen Interessen vertritt. «Ils ne concevaient pas que l'Assemblée nationale fût autre chose qu'un comité de finances» (Lesc. II 203). Sie müssen politisch haltungslos sein und haben so nie dem Treiben der Demagogen Widerstand entgegengesetzt, solange ihr Geldbeutel nicht bedroht schien. Rivarols Feindschaft gegen Necker hat hier ihren grundsätzlichen Ursprung: der Bankier soll nicht Führer der Nation sein (Lesc. II 4, Lesc. II 29).

Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus hat er die Finanzpolitik der Konstituante beurteilt. Sie bedeutet keinen produktiven Neuanfang, sondern setzt das System der Hilfsmaßnahmen fort. «‚Point de banqueroute' a décidé du sort de la France» (Lesc. 126 A). Man setzt die Anleihenpolitik fort (Lesc. II 108 ff.), bemächtigt sich des Vermögens der Kirche, schafft ein Papiergeld. Hinzu kommt, daß der Abbau der alten Ordnung das Steueraufkommen des Staates erheblich senkt. Vor allem das Wesen eines Papiergeldes setzt Rivarol mit großem Scharfblick auseinander (Lesc. II 115; Journ. II no. 24; III no. 1, no. 6 Des Assignats). Er sieht die Inflation voraus und betrachtet daher die Opfer des Volkes, die Necker anregt, mit schonungsloser Kälte (Lesc. 204 a). Die einzigen, die den Gewinn haben werden, sind die Spekulanten (Journ. III no. 1). Fragt man nach den positiven Vorschlägen Rivarols, so rät er vor allem, den französischen Handel zu fördern. Den Handelsvertrag mit England von 1786 gilt es aufzuheben[412]). Immer wieder fordert es Rivarol: «un Traité de Commerce peut être tel, que beaucoup de Particuliers s'y enrichissent, jusqu'à la ruine entière de l'Etat» (Journ. III no. 1). Rivarol hält den Krieg gegen England für notwendig. Ebenso verlangt er eine zielbewußte Kolonialpolitik (Journ. II, no. 24). Alle weltanschaulichen Bestrebungen, die diese nationale Grundlage der Wirtschaft übersehen, erscheinen ihm politisch absurd: «tandisque la philosophie prêche aux individus la retraite, le mépris des richesses et des honneurs, la politique crie aux nations de s'enrichir aux dépens de leurs voisins, de couvrir les mers de leurs vaisseaux, et d'obtenir par leur industrie et leur activité la préférence dans tous les marchés de l'univers» (Lesc. II 154).

Diese Hinwendung zur nationalen Wirtschaft entgegen den Sonderzielen einzelner Gruppen wird noch in einer anderen Gedankenreihe des Journals deutlich. Aehnlich wie er Paris und die Provinz politisch gegenübergestellt hatte, betont er auch den Vorrang der provinziellen Wirtschaft, also der Interessen des Kaufmanns und des Bauern, vor der hauptstädtischen Wirtschaftsform, dem Geldhandel. «La banque entière peut périr sans intéresser le salut de la France» (Lesc. II 5). Frankreich ist vielmehr ein Agrarland; die Fürsorge jeder Regierung muß daher vorzüglich dem Bauern gelten.

Es ist ein Fehler der Neckerschen Politik, daß sie Genfer Verhältnisse auf Frankreich übertragen will (Lesc. II 195 f.). Die Vorliebe Rivarols für den Bauern hat aber nicht nur rein ökonomische Gründe, sondern sie wurzelt in seiner ganzen konservativen Staatsauffassung. Der Bauer, «véritable enfant de la terre» (Lesc. II 196 A), ist seinem Wesen nach ein beharrendes Element, während das Börsenkapital, von allen Bindungen an Natur und Gesellschaft befreit, unzuverlässig und politisch unfaßbar ist (Lesc. II 196 a). Die Revolution hat von allen Klassen den Bauern am wenigsten ergriffen (Lettre 92, p. 8). Wenn Rivarol also auch weiß, daß in der durch die Revolution geschaffenen Gesellschaft das Bürgertum die politische Führung innehat, so behält für sein Staatsgefühl das Bauerntum dennoch eine hohe symbolische Bedeutung. Der Bestand des Staates bleibt ewig mit ihm verbunden, weil nur die Bindung an die Erde einen Staat erhält: «l'union de l'homme et de la terre», so mündet die Idee in Rivarols politische Theorie.

g) Die Presse. «La liberté de la presse a tout commencé et tout achevé dans la révolution» (P. inéd. p. 101; s. a. Lesc. I 77). Eine Hauptaufgabe der Vorbemerkungen, die Rivarol seinen Zeitungsnummern voranstellt, ist, das eigene Blatt von der übrigen Presse, «la foule toujours renaissante des mensonges périodiques» (Lesc. II 351), abzuheben. Selbst von dem Ethos seiner Aufgabe tief durchdrungen, betrachtet er im allgemeinen das Zeitungsgewerbe sehr abschätzig: er vermißt die geistige Lauterkeit. Um des Erfolges willen, sind fast alle Journalisten geneigt, die siegreiche Sache zu verherrlichen. Sie würden und werden sich genau so einmütig dem wieder gefestigten Königtum zur Verfügung stellen (Lesc. II 60 ff., Journ. I no. 13). Ohne geistige Verantwortung liefern sie entweder aufregende Neuigkeiten, «des nouvelles fraîches et des réflexions timides et usées» (Journ. I no. 7), oder sie heißen alles gut und opfern ihr Billigkeitsgefühl, «vils instruments de l'imposture et apologistes de la cruauté» (Journ. I no. 10). Die Superlative einer fragwürdigen Begeisterung finden sich überall (Lesc. II 61 a). Targets Lieblingswort «important» gibt den Ton an (s. Actes no. 10 u. no. 19). Am gefährlichsten sind jedoch die Blätter, die im Dienst der Demagogen stehen. Camille Desmoulins Schriften sind die besten Beispiele: «il ne parait pas un de ses numéros qu'il n'y ait quelque part du sang de répandu» (PBP, 208). Es sind die Zeitungen, die nicht für Bürger, sondern für Mörder bestimmt sind (Dict. art. Prudhomme). Ihr Hetzen und Verleumden nimmt so überhand, daß Rivarol nur mit Spott zu entgegnen weiß. Die Einkünfte seines Dictionnaire will er den Zeitungsschreibern zur Verfügung stellen: «On paiera cinquante francs par mois le repos d'un journaliste» (PBP, p. 206).

Es ist bezeichnend, daß Rivarol neben der politischen die ästhetische Seite nicht vergißt. Wie er vor der Revolution die Flachheit und Dürftigkeit der Vielschreiberei verhöhnt hat, so leidet er jetzt unter der Flut von Mittelmäßigkeit, die durch die Pressefreiheit entwickelt wird: «elle n'a ruiné que les talents et le bon goût» (PBP, 214, Dict. art. Noêl). Selbst die Führer schreiben nur für den Tag und ihr Stil läßt es spüren: violence, incorrection, défaut de goût — das sind die Merkmale dieser neuen Sprache, die Rivarol bei Mirabeau und Desmoulins feststellt (Journ. I no. 18).

Er tritt daher entschieden für die Zensur ein. Der Gedankengang, mit dem er sie verteidigt, ist immer der gleiche: seit der Erfindung der Druckerei ist der Geist eine politische Waffe geworden. In der Sphäre der öffentlichen Meinung wirkt die Druckschrift nicht mehr aufklärend, sondern verwirrend. «Ces prétendues sciences populaires font le malheur des nations» (P. inéd., p. 39). Die Gewalt allein reicht so nicht mehr aus, um ein politisches Gebilde zu beherrschen, da der bewaffneten Macht die Ideen ihr eigenes Heer, ihre eigene Artillerie [413]) gegenüberstellen können. Und das hatte schon Lauraguais zu Anfang der Revolution in Rivarols Zeitung ausgesprochen: «On ne tire pas des coups de fusil aux idées» [414]). Es bleibt also als politisches Mittel (P. inéd., p. 100) die Zensur: «Le gouvernement qui est la vie même du corps politique, dirigera avec sagesse le redoutable instrument de la pensée» (Lettre 92, p. 10).

h) Das Heer. Die Reihe der politischen Kräfte, die Rivarol den Verlauf der Revolution beeinflussen sieht, beschließt natürlicherweise das Heer. In ihm stellt sich die Macht als solche dar, und es ist zu erwarten, daß in seiner Beurteilung Rivarols machtpolitische Ansicht der Revolution zu ihrer größten Helligkeit gelangen wird. In der Tat hat Rivarol im Heer am reinsten den Grundsatz verkörpert gesehen, der ihn zu tiefst von den neuen Ideen schied: ein politisches Herrschaftsgebilde beruht für ihn letzthin auf dem gleichen Prinzip wie alle militärische Disziplin, nicht auf Ueberzeugung, sondern auf Unterordnung: «cette infâme subordination, si opposée aux droits de l'homme», wie Rivarol ironisch sagt (Dict. art. Dubois). Sie allein macht das Heer zu einem Werkzeug der Ordnung und nicht der Willkür. Die metaphysische Anschauung des Königtums als des vorbestimmten Trägers der Macht, die Rivarol gerade entwickelt, als der König verlassen und gedemütigt ist, empfängt hier ihre Bestätigung: das Heer gehört in die Hand des Königs. Darum ist für Rivarol die Anarchie endgültig eingetreten, als die Armee, les troupes de ligne, politisiert wird. Auf «soldats philosophes et patriotes» (Lesc. II 73), auf den «soldat raisonneur» (Lesc. II 259) ist kein Verlaß mehr. Rivarols Ansicht vom Wesen des Soldatentums läßt ihn nicht daran glauben, daß die Truppen aus Ueberzeugung den König verlassen haben, vielmehr würden sie jedem folgen, der sie zu führen imstande ist (Lesc. II 258 ff). «Ce n'est pas la faute de l'Assemblée Nationale si tant de mauvais citoyens manquent d'un chef» (Lesc. II 260).

Der Schluß, den Rivarol aus dieser Sachlage zieht, ist gewiß das erstaunlichste Ergebnis seiner ganzen Betrachtungsweise. Er hat mit unbedingter Sicherheit seit dem Herbst 1789 die Heraufkunft einer Militärdiktatur vorausgesagt [415]). Freilich hat er zunächst angenommen, in einem glücklichen Krieg werde das Heer dem König wieder zur Herrschaft verhelfen (z. B. Cons. VI), aber daneben steht schon der Gedanke an einen Usurpator. Die einprägsame Formel für dies notwendige Eingreifen des Heeres ist bald gefunden: «Que le roi ait une armée ou que l'armée ait un roi, et la France expiera vos erreurs et vos crimes!» (Lesc. II 227).

Diese Prophezeiung beweist am überzeugendsten, was die Stärke der Rivarolschen Darstellung ausmacht. Ihre wesentlichen Züge mußten zusammenkommen, um sie zu ermöglichen: der Vergleich geschichtlicher Situati-

onen (Lesc. II 60, 231 A), die Erkenntnis gewisser Regeln des Geschehens (Lesc. II 73), die Einsicht in das Wesen politischer Kräfte (Journ. III no. 3), das Verständnis für den metaphysischen Sinn der Macht.

Die Anfänge Napoleons hat Rivarol noch erlebt. Man sollte erwarten, daß sein natürliches Verständnis für politisches Können ihn zu einem Bewunderer des Konsuls gemacht hätte. Gibt er nicht selbst zu, daß die Maximen der ‚Brüder Bonaparte' dem entsprechen, was er selbst 10 Jahre früher empfahl? (Le Breton, a. a. O., p. 236). Ueberraschenderweise findet sich in hinterlassenen Notizen [416]) eine Auffassung Napoléons, die zum mindesten für das innerste geistige Gewissen Rivarols jeden Vergleich mit dem neuen Regiment unmöglich macht. Die Anhänglichkeit an die Bourbonen spielt in dieser Ablehnung die geringste Rolle; das Prinzip der Legitimität als solches ist schon bedeutsamer; entscheidend aber ist ein untrüglicher Blick für die Schwächen des Menschen Napoléon und seiner Stellung. «Il a plus de pouvoir que de dignité, plus d'apparence que de grandeur, plus d'audace que de génie» (P. inéd., p. 93). Alle Züge, die Rivarol festhält, vervollständigen nur dies Bild, das des «général parvenu» (P. inéd., p. 71). Der Mensch entspricht seiner Stellung: diese wird stets moralisch und politisch zweideutig bleiben, weil sie auf der fehlgeschlagenen Revolution beruht. Napoleon wird nicht erreichen, dem Land seine natürliche Ordnung wiederzugeben: «le roi seul peut ressusciter» (P. inéd., p. 83). Rivarol ist nicht genötigt worden, seine Ansicht gegenüber dem Kaiserreich zu behaupten: wahrscheinlich hätte er sich äußerlich mit ihm abgefunden. Sein Tod hat ihn die Ehre der unbedingten Ueberzeugung bewahren lassen.

i) Die Führer. Den politischen Scharfblick hat niemand Rivarol abstreiten können, nur findet sich leicht die Einschränkung: ‚wenn es sich um Dinge, nicht um Personen handelte' [417]). Dies Urteil trifft eine Unterscheidung, die kaum berechtigt ist, wenn man näher betrachtet, in welchem Verhältnis Dinge und Menschen bei Rivarol stehen. Es befriedigt nicht zu sagen, der Parteigeist habe Rivarol, verbunden mit seiner Neigung zur Satire, alle Gestalten der Revolution in ungerechtfertigter Verzerrung sehen lassen, so daß hier eine Grenze seines Geistes sei. Vielmehr bilden die Figuren der Führer und die Kritik ihres Verhaltens, die Anekdote und die persönliche Satire einen unmißbaren Bestandteil des Journal politique national, erst diese Fülle an Menschlichkeiten vervollständigt das Bild der Revolution. Es ist nur natürlich, daß die menschlichen Gestalten des Bildes den Blickpunkt des Darstellers am deutlichsten offenbaren, aber, und dies ist entscheidend, er ist niemals geistig unbegründet. Im Gegenteil entsteht alles, was an der Personenschilderung maßlos und verzerrt wirkt, nur daher, daß Rivarols Verhältnis zu den Führern der Revolution völlig unpersönlich bleibt und sich einzig und allein an der Idee ausrichtet. Es ist das wichtigste Kennzeichen seiner Satire: sie ist oft so rücksichtslos und schneidend, weil sie eigentlich nie das Individuum, sondern nur das Prinzipielle und Typische trifft. Selbst dort, wo er den Charakter verleumdet, und er hat es oft in schrankenloser Weise getan, behält sein Angriff etwas Unpersönliches. Wo Rivarol einmal grundsätzlich entschieden hat, bedeutet ihm die Satire nur noch ein geistiges Spiel.

Zwei Ideen sind es, die Rivarol das Verhalten der einzelnen beurteilen lassen und es zugleich in den Gedankenzusammenhang der Zeitung einbeziehen. Die eine ist, wie zu erwarten, die der politischen Gesetzmäßigkeit, der der einzelne wissentlich oder unwissentlich gehorcht; hinzu kommt der ethische Anspruch, den Rivarol bei der Beurteilung der politischen Sachzusammenhänge schweigen ließ, nun aber, gegenüber den einzelnen, um so entschiedener erhebt. Wie beide Ideen Rivarol zum Typisieren bringen, zeigt am deutlichsten die Satire. Wenn Rivarol eine Sitzung der Nationalversammlung beschreibt, so ist fast gleichgültig, wen er redend auftreten läßt; nicht die einzelnen Abgeordneten will er verspotten, sondern zeigen, wie sinnlos, unfruchtbar und komisch ihr Treiben ist. In dem Brief über die Gefangennahme des abbé Maury bleibt die Person des Verhafteten ganz farblos, dagegen tritt die Situation in ihren grundsätzlichen Konturen komisch hervor. So ist es stets: eine Figur kann bis zum Grotesken verzerrt werden, weil sie nur eine bestimmte politische Position verkörpert: etwa Cerutti, der Necker vergöttert. Aehnlich geht es mit der moralischen Kritik. In dem Dictionnaire besteht alle Kunst darin, die einzelnen Abgeordneten als Typen zu zeichnen. An Stelle der Individualitäten, wie sie die Eigennamen bezeichnen, finden wir den Undankbaren (A. de Lameth), den Grausamen (Barnave), den Unentschiedenen (Clermont-Tonnere), den Heuchler (Fréteau), den Optimisten (Garat), den Schwärmer (Lacoste), den Vermittler (Liancourt), den Amoralisten (Mirabeau), den Dummkopf (Target), und der heutige Leser wird bei den meisten Notizen den Bezug auf die Person gar nicht mehr überprüfen können. Rivarol hat dies gewünscht: er verstärkt das karikierende Element, indem er eine Menge rein komischer Gestalten aufführt: den auffällig kostümierten Gérard, den Dialekt sprechenden Gautier de Biauzat, bis zum zwölfjährigen Bastillestürmer Humbert und Thuriot de Rosier, der zu spät kam. Auf diese Weise hat er erreicht, daß alle Figuren Marionetten gleichen, die auf dem Theater der Revolution ihre Rollen agieren, ohne doch in ihren Bewegungen frei zu sein (s. Lesc. II 194).

In der Tat entspricht dies der Anschauung, die sich Rivarol von dem menschlichen Wert der politischen Führer bildet. Sein immer wieder ausgesprochener Tadel ist, daß die Revolution keinen selbständigen Charakter aufzuweisen hat. Moralisch wagt keiner sich gegen die revolutionären Methoden aufzulehnen; «la révolution, ce grand mot excuse tout, embellit tout, et ne permet pas le moindre soupir à l'humanité» (Dict. art. La Fayette). Entrüstung über die Vorgänge in Paris gilt als ‚Seelenschwäche' (Dict. art. Volney). Rivarol kennt hier keinen Kompromiß: stets schaut er nach ein wenig Anständigkeit aus und atmet auf, wenn er bestätigen kann, «qu'il étoit encore des âmes où se retrouvait le feu sacré de l'honneur et de la justice» (Journ. II no. 6). Aehnlich unentschieden verhalten sich die Abgeordneten zu der politischen Entwicklung: nirgends ein Mensch, der sie entschlossen aufzuhalten oder zu beschleunigen versuchte, «il n'y a que des hommes au-dessous du médiocre qui aient figuré dans la révolution» (Lesc. II 317). Mag dies Urteil zutreffen oder nicht, jedenfalls spricht es die echte Enttäuschung eines Menschen aus, der wohl fähig war, wahre Größe zu empfinden und zu bewundern. Davon zeugt die Verehrung, die Rivarol stets

Friedrich dem Großen entgegengebracht hat, auch in der Revolution (Lesc. II 347), und die Ergriffenheit, mit der er die edle Frauengestalt der Königin als einzige Ausnahme von dem dunklen Hintergrund der Oktobererinnerungen abhebt (Lesc. II 327 f., 337, 339 ff.).

Diese Grundzüge der Menschendarstellung kennzeichnen auch jene Abschnitte, in denen Rivarol auf die fünf Männer zu sprechen kommt, die er in den ersten Monaten der Revolution als die eigentlichen Führer angesehen hat: La Fayette, Sieyès, Necker, Philippe d'Orléans, Mirabeau. Freilich muß die Zeichnung jetzt genauer und ähnlicher sein, bei Menschen, die nicht mehr nur Werkzeuge der Revolution, sondern selbst Puissances, Gewalten, sind, aber die Einstellung ist die gleiche: wieder gibt den entscheidenden Maßstab allein die grundsätzliche Haltung ab, wieder ist die moralische Beurteilung unnachsichtig schroff, und wieder trifft den als Feind Erkannten die Schärfe einer Satire, die maßlos ihren Gegenstand verzerrt. Als Charaktere werden die fünf Gestalten nicht deutlich, dafür um so überzeugender als politische Faktoren [418]).

Es klingt zunächst unsinnig, wenn Rivarol den Freiheitshelden La Fayette, der allen Liberalen Europas verehrungswürdig erschien, ein Gemisch aus Dummheit und Verbrechertum (sottise et scélératesse, V 328) schilt. Aber es ist kein leichtfertiges Urteil, sondern es beruht auf den Grundsätzen, an denen Rivarol das Verhalten jedes einzelnen maß. La Fayette als Führer der neugeschaffenen Bürgermiliz hat den entscheidenen Fehler begangen, einmal sich dem Willen der Masse zu beugen. Dieser erste Schritt schreibt ihm seine weitere Rolle in der Revolution vor. Seitdem ist er abhängig und der Masse gegenüber machtlos (Lesc. II 288 f.). Hieraus erklärt sich sein zweideutiges Verhalten am 5. und 6. Oktober. Freilich geht Rivarol noch einen Schritt weiter und unterlegt dort, wo man besten Glauben und ehrliches Wollen vermuten darf, stets persönliche und niedrige Motive: bei La Fayette den beschränkten Ehrgeiz, den Kommandanten von Versailles, Graf d'Estaing, auszuschalten (Lesc. 279), oder die persönliche Herrschsucht, die am Morgen des 6. Oktober La Fayette das Leben der Königin beschützen heißt, um die Pläne des Herzogs von Orléans zu durchkreuzen (V 315 f.). Dies letzte Beispiel ist bezeichnend für die Methode, die Rivarol stets anwendet, wenn seine Feinde das Richtige tun. Es ist eine boshafte Geschicklichkeit, den politischen Gegner zu verleumden, die vor keiner Form der Invektive zurückschreckt. Wenn einmal im Grundsätzlichen gefehlt wurde, so ist Rivarols Ueberlegung, sind die Absichten und Handlungen im einzelnen gleichgültig: man ist berechtigt, sie stets aufs schlimmste auszulegen. «Tant il est vrai que dans les places importantes, le défaut d'esprit a tous les effets de la perversité du coeur» (Lesc. II 327).

Sieyès tritt in Rivarols Zeitung nicht stark hervor. Dennoch wird in jeder Erwähnung deutlich, mit welch sicherem Instinkt Rivarol den ihm so fremden Geist dieses trockenen Doktrinärs erfaßt hat. In ihm gewinnt die Verfassung von 1790 mit ihren Mängeln lebendige Gestalt. Wo Sieyès diesem Bild zu widersprechen scheint, wie in der Diskussion um die Kirchengüter, ist Rivarol sofort mit der Umdeutung zur Hand: «il montrait la vérité, on ne vit que l'intérêt» (Lesc. II 165). Am schärfsten sieht Rivarol dort,

wo er hinter der demokratischen Lehre den tiefen Gegensatz der Naturen aufdeckt. Wieder ist es die Sprache, die das innerste Wesen eines Geistes enthüllt: zwischen seinem ‚puritanischen' Charakter und der ‚Barbarei' seines Stils besteht ein unmittelbarer Zusammenhang (Lesc. 269 A). Wirklich tritt die verschiedene Artung dieser beiden Denker nirgends so anschaulich hervor, als in ihrem Verhältnis zum Wort: Sieyès, für den alle Sprache nur ‚le serviteur des idées'[418]), ein möglichst abstraktes Zeichen sein soll, und Rivarol, der von der Sprache die Belebung aller Gedanken erwartet.

Eine ähnliche Fremdheit des Wesens spielt in das Verhältnis Rivarols zu Necker herein. Vor der Revolution, in seinen Lettres, hatte Rivarol eine unverhohlene Abneigung gegen den sehr protestantischen Charakter des Genfers und eine ironische Bewunderung seines Könnens und seiner Verdienste ausgesprochen (II 100 f.). Eigentlich bleibt Rivarols Urteil das gleiche, nur wird sein Ton um vieles schneidender, als er sieht, wie Neckers Natur ihn eine zweifelhafte Politik treiben läßt. Necker ist die einzige Gestalt, deren Wesen Rivarol immer wieder mit einer feindseligen Psychologie zergliedert, weil in ihm die eigentlichen Antriebe ihres Verhaltens zu suchen sind. Vergleicht man dies Charakterbild mit den Schilderungen, die Freunde Neckers gegeben haben[420]), so zeigt sich, daß Rivarols Abneigung ihn keineswegs ungerecht hat urteilen lassen. Er trifft die Züge, die immer hervorgehoben werden: ein übergroßes Selbstbewußtsein, verbunden mit einer hochmütigen Schroffheit im Umgang, der eitle Trieb, eine entscheidende Rolle zu spielen, sich zuviel zuzutrauen, vereinigt mit einer lähmenden Entschlußlosigkeit, ein naives Genießen der Popularität; das reicht aus, um dem tatsächlichen Verhalten Neckers eine bloßstellende Begründung zu geben. Ueberall, wo Necker Fehler begeht, bei der Einberufung der Stände (Lesc. II 10 ff., Lesc. II 200), in seiner Eröffnungsrede (Lesc. II 11 ff.), durch sein Nichterscheinen bei der Rede des Königs vom 23. Juni (Lesc. II 29), führt Rivarol sofort Neckers Sucht an, die eigene Bedeutung hervorzukehren oder zu sichern. Wie Rivarol hiermit wieder seine polemische Methode übt, zeigt, daß er selbst Neckers Stellung in der Veto-Frage umdeutet (Lesc. II 214 ff.). Sein prinzipieller Vorwurf ist, daß Necker nicht Politiker genug war, um seinen zeitweise gewaltigen Einfluß zu benutzen, die Ordnung aufrecht zu erhalten. Ein Finanzprotektorat Neckers wäre der Revolution immer noch vorzuziehen gewesen (Lesc. II 198 f.). In den Grenzen dieser Ueberlegung hat Rivarol wirklich Necker geschätzt, aber als dieser das selbstgeschaffene Instrument der Generalstände nicht zu lenken vermag, als er, «l'Ange tutélaire de la France» (Bei Lesc. 257 a, durch ‚Necker' ersetzt), seine Beliebtheit nur eitel genießt, aber nicht politisch ausnützt, da weiß Rivarol, daß Necker von der Revolution bei Seite geschoben wird. Mit berechnender Kunst zeigt er Necker noch einmal während der Oktoberereignisse (Lesc. II 237), «plongé dans la plus profonde consternation». Mitleid kennt Rivarol nicht. Im Dictionnaire bedenkt Rivarol den ‚größten Minister des Vorjahrs' (PBP 202) mit grausamem Spott, rühmt ironisch die Bescheidenheit des Einflußlosen und stempelt ihn zum ‚Vater der Revolution' (Dict. art. Necker).

Die politische Bedeutung der Verschwörung um Philippe d'Orléans betrachtet Rivarol ganz unabhängig von den Fähigkeiten ihres Führers. Wo

er diesen charakterisiert, stellt er ihn als einen bequemen, gleichgültigen, weichlichen Genußmenschen hin, «de tous les hommes le moins propre aux fatigues et aux angoisses d'une conjuration» (Lesc. II 343; s. a. Lesc. II 247 f., V 301), aber trotzdem mißt er seiner Tätigkeit die verderblichsten Folgen bei. Mit größter Bestimmtheit behauptet er, der Herzog habe nach der Krone gestrebt; zunächst in der Konstituante seine Ansprüche vertreten lassen (Lesc. II 241 f.) und dann den Plan gefaßt, den König zu ermorden (Lesc. II 274). Zu diesem Zweck sei der Aufruhr des 5. Oktober durch einen künstlich hervorgerufenen Lebensmittelmangel angestiftet worden. Wenn man liest, mit welch abenteuerlichen Einzelheiten Rivarol seine Ansicht glaubhaft zu machen sucht (Lesc. II 245, 318 a), so gewinnt man den Eindruck, daß seine lebhafte Phantasie ihn mit geheimer Lust das Wirken einer Verschwörung verfolgen ließ. Noch auf der letzten Seite seiner Zeitung beschäftigt er sich mit ihr: «Je vais donc pour me donner du jour, écarter les fils de cet épais tissu de crimes commencés et de fautes achevées qui caractérisent la conspiration de Philippe d'Orléans». (So schließt Journ. III no. 8.) —

Wie Mallet du Pan vor allem Sieyès gehaßt hat[421]), und Sénac de Meilhan Necker, so hat auch Rivarol einen Gegner, in dem sich ihm die revolutionäre Bewegung gleichsam in menschlicher Gestalt verkörpert: Mirabeau. Es trägt nicht wenig zur künstlerischen Wirkung des Journals bei, daß diese eine Figur zu solch symbolischer Bedeutung hinaufgesteigert wird. Von dem wirklichen Mirabeau dagegen ist wenig zu spüren. Seine Politik wird niemals ernstlich besprochen; gerade die Versuche, ein starkes Königtum zu erreichen, wie sein Eintreten für ein unbeschränktes Veto, werden sofort in der bekannten Weise als Heuchelei entlarvt (Lesc. 213 f.). Mit einer fast pharisäisch anmutenden Entrüstung wird ihm bei jeder Gelegenheit Immoralität, Käuflichkeit, Untreue vorgeworfen, die ihm von vornherein jedes politische Vertrauen entziehen. Nur zuweilen wird auch bei Rivarol die unfaßbare Natur des gewaltigen Mannes sichtbar, wenn nur er am 5. Oktober den lärmenden Poissarden Respekt einflößt und sie zur Ruhe bringt (Lesc. II 296), wenn er allein gegen Abend durch die Straßen von Versailles wandert, — «il joignit à l'habit noir et à la longue chevelure, costume du tiers état, un grand sabre nu qu'il portait sous le bras» (Lesc. II 307)[422]) —, und als einer der wenigen inmitten des Pöbels wacht. «Il est du petit nombre qui ne déserta pas dans cette nuit fatale, et nous devons le dire» (Lesc. II 307). Bei aller böswilligen Mißdeutung spricht hier aus Rivarols Worten ein sicheres Gefühl für die Kraft und Gewalt dieses Menschen, den er daher auch hoch über Sieyès stellt (Lesc. II 269 a). Fragt man sich, weshalb Rivarol gerade Mirabeau so gehaßt hat, der doch gewiß in seinen Plänen den eigenen Ratschlägen Rivarols am nächsten kam, so offenbaren sich noch einmal die innersten Maßstäbe, nach denen Rivarol Menschen und Dinge beurteilte. In der Schicht der grundsätzlichen Ueberlegung mußte er den andern ablehnen, weil er bei ihm nicht jene Reinheit der Prinzipien fand, die für Rivarol über Wert und Unwert entschied: «Il n'est point de parti où il n'ait eu des intelligences et qui n'ait compté sur lui» (Lesc. II 296). Und gewiß hat Rivarol damit den Punkt getroffen, der Mirabeau am meisten geschadet hat: der Mangel an Vertrauen. Ihn umgab stets etwas

Zweideutiges, das freilich künstlich wachgehalten wurde, das er aber auch durch sein eigenes Auftreten nicht zu beseitigen vermochte. Hinter diesem sachlichen Einwand verbirgt sich jedoch wohl noch ein tiefer angelegter Gegensatz, der des von einer selten reinen Denkleidenschaft erfüllten Beobachters zu dem geborenen Politiker, dessen Leidenschaft die Macht ist. «Cet homme si changeant dans ses principes et invariable dans sa conduite» (Journ. I no. 23), das ist Mirabeau, der sich in dem Strudel des revolutionären Geschehens in seinem Element befindet und auf allen Wegen, geraden und krummen, sich der Macht zu nähern sucht. Ihn hat Rivarol daher mit Recht als den Gegenpol empfunden, der seiner Art, die Macht anzusehen, entgegengesetzt war: bewußt stilisierte er ihn zum Träger der revolutionären Gewalt, die das Maß der geistigen Ordnung durchbrochen hat.

3. Verfassungstheorie.

Im Spiegel der Ereignisse vom 5. und 6. Oktober, mit deren Darstellung Rivarol seinen Zeitungsbericht abschließt, tritt sein Glaube an eine ideelle Ordnung des Politischen am klarsten hervor. Er gibt nicht die Erzählung eines Augenzeugen, die dokumentarischen Wert besäße, er gibt auch nicht nur ein kunstvolles Gesamtbild, in dem er nach der Analyse der einzelnen politischen Kräfte die Fäden jetzt eindrucksvoll zusammenfaßte, sondern er betont ganz stark die Idee, die zu einem Gericht über die Revolution wird. Wie schon das prinzipiell zugespitzte Urteil über das Wirken der einzelnen Mächte sie in einer ständigen Bewegung, einem Sichnähern oder Entfernen, auf eine bestimmte Ordnung bezog, so ist es jetzt, in dem Volksaufstand, seine Absicht zu zeigen, wie die ungeordneten Kräfte zerstörend wirken. So sehr sein Auge für die Eigenart jeder echten Macht geschärft ist, so wenig hält er sie für fruchtbar, wenn sie nicht ihrer inneren Gesetzlichkeit folgt. «Les corps ne se reposent que dans leur centre de gravité; La France, que vous avez soulevée, mais que vous n'avez pas assise sur sa vraie base, va s'agiter dans les convulsions de l'anarchie ...» (Lesc. II 226). Wir haben gezeigt, wie glänzend Rivarol die politischen Kräfte im Zustand der Anarchie dargestellt hat; sein eigentliches Ziel bleibt jedoch stets, sie auf ihre sachlich notwendige Grundlage zurückzuführen, «la vraie base», sein leidenschaftliches Interesse gilt der Verfassung.

Fragt man nur nach seinem Programm, so hat seine Haltung nichts Eigentümliches. Er war ein unbedingter Anhänger der konstitutionellen Monarchie nach englischem Vorbild, wie sie der Franzose vor allem aus Montesquieu und de Lolme kannte[423]), und ist von ihren Grundsätzen nie einen Schritt abgegangen: er hat einen erblichen Senat verlangt und ist für das absolute Veto des Königs eingetreten. Das Besondere liegt in der Art, wie er seine Ansichten begründet. Seine Entschiedenheit hat gar nichts Starres, sondern entwächst einem höchst lebendigen Denken. Er vermag der Verfassungstheorie alles Abstrakt-Schematische zu nehmen, um in ihr gleichsam den Herzschlag jedes politischen Gebildes zu verspüren. Darum fürchtet er nichts mehr, als daß Begriffe die lebhafte Anschauung des Ganzen verdrängen. Wenn die Termini der Theorie, «pouvoir exécutif» und «pouvoir

législatif», in aller Munde sind, so hat dies nur verderbliche Folgen: Die Idee der ‚Gewaltenunterscheidung'[424]), die nur bei einer deutlichen Vorstellung von dem allseitigen Zusammenhang des politischen Geschehens sinnvoll bleibt, entartet in ein mechanisches Gegenüberstellen von Worten, die jede lebendige Beziehung, wie die zwischen Volk und König[425]), zerstören (Lesc. II 263a). Ein wahrhaft politisches Denken würde umgekehrt den verborgenen Mittelpunkt des Staates aufspüren, in dem Leben und Bewegung anheben. Seine Prinzipien würden nicht lähmen, sondern gerade Kräfte freimachen. Die richtige Verfassung wäre kein Zwang, sondern die harmonische Ordnung der bestehenden Machtverhältnisse. Es ist eine Aufgabe, die allen Neigungen des Rivarolschen Geistes entgegenkommt: kein Abschnitt des Journals ist mit solcher Lust des lebendigen Gedankens geschrieben.

Die Idee, die den ganzen Zusammenhang durchglüht und alle Abstraktionen einschmilzt, ist die der Souveränität. Sie ist bedeutsam, weil mit ihr über die grundsätzliche Stellung der Macht in einem Staat entschieden wird, die wie eine gespannte Feder alle politische Bewegung in Gang hält. Nirgends ist die Plattheit des logischen Gedankens schädlicher gewesen, als in dem Schlagwort der Souveränität des Volkes: «(le) plus trompeur et (le) plus terrible de tous les charmes» (Lettre, p. 7). Aber in der Ordnung der Dinge findet sich das Gegengift neben dem Gift, «l'antidote à côté du venin»; so beginnt Rivarol aus der gleichen Idee eine organische Staatsauffassung zu entfalten: «il ne s'agit plus que de découvrir et d'enseigner aux hommes l'ordre pour lequel les a disposés la nature» (De la Souveraineté, 1831).

Die Wirklichkeit, in der während der Revolution das souveräne Volk sich darstellt, ist die Nation. Nichts ist bezeichnender für die Stellung Rivarols, als sein Verhältnis zu diesem Wort, das plötzlich alles bedeutet[426]). Für die neue Form des Staatsgefühls, das sich von nun an mit diesem Begriff verbinden soll, hat er gar kein Verständnis, sondern sieht nur die Revolte, die sich heuchlerisch zur Sache der Nation erklärt (Lesc. II 154f). Wie stets tritt seine Satire in den Dienst der prinzipiellen Erkenntnis: er wird nicht müde, über die Pariser Distrikte (Dict. art. Marat) und das Pariser Rathaus zu spotten (Lesc. II 52, 59), die ständig im Namen der Nation zu handeln behaupten. Da er für diese nationale Begeisterung ganz unempfindlich ist, erkennt er nicht den mitreißenden Schwung, den sie verleiht, sondern nur ihre gefährlichen politischen Folgen: man vermag den Gegner nicht mehr zu achten, sondern erklärt ihn zum Feind der Nation. Für Rivarol werden damit die heiligsten Ideen zu Parolen der Willkür. Nirgends tritt dies deutlicher hervor als in den Hochverratsprozessen, wie man sie gegen jene anstrengt, die in den Oktobertagen die Flucht des Königs vorbereitet haben sollen. Bei ihnen setzt daher Rivarols grundsätzliche Ueberlegung ein. Schrittweise bildet er die Idee der Volkssouveränität um. Zunächst entwickelt er, um jene Angeklagten zu entlasten, eine Anschauung der Revolution, die in dem Begriff des «souverain divisé» gipfelt (Lesc. II 174ff, s. a. Lesc. II 62, 181 A, 193, 237). Jede Revolte bedeute einen echten Kriegszustand: «les sujets ne sont plus sujets, l'Etat n'est plus l'Etat: tout est soldat,

tout est champ de bataille» (Lesc. II 177). Keine der Parteien sei also im Unrecht. — Es ist eine deutliche Hilfskonstruktion, denn niemals würde Rivarols statisches Denken zulassen, die recht gefährlichen Konsequenzen dieser Lehre zu ziehen. Vielmehr soll sie nur gegenüber der fanatischen Einseitigkeit des revolutionären Schlagwortes die Totalität der nationalen Idee hervorheben: Ins Positive gewendet führt die gleiche Auffassung zum Begriff der «souveraineté nationale». In dieser Form ist die Lehre von der Souveränität zum belebenden Mittelpunkt der Rivarolschen Staatslehre geworden.

Ueberraschenderweise leitet er diese Idee von einer Analyse des Rousseauschen Contrat social her. Man möchte zunächst glauben, daß es die politische Absicht sei, gerade dieses einflußreiche Buch der eigenen Sache dienstbar zu machen, aber Rivarol hat allen Ernstes von Rousseau gelernt. Nun ist die Schrift über den Contrat social in der Tat ein zwiespältiges Werk. Während sie auf der einen Seite leidenschaftlich die Rechte des Volkes vertritt, und den König, nach dem Vorbild Lockes, wie jede Regierung zum bloßen Beauftragten macht [427]), begründet sie andererseits die Lehre vom totalen Staat, die in dem Verfassungsentwurf für Polen weiter ausgestaltet wird. Hier finden sich die Punkte, an die Rivarol anknüpft. Was er ein «précis» der Rousseauschen Schrift nennt (Journ. II no. 7 avert.), ist eine überlegte Auswahl (Lesc. II 182ff). Er läßt alles bei Seite, worin sich das Unabhängigkeitsbedürfnis des liberalen Individuums ausspricht und zieht heran, was einer theoretischen Gesamtordnung des Staates dienen könnte [428]). Es sind dies vor allem zwei Abschnitte des «Contrat social»: der eine, in dem der Begriff des «souverain» bestimmt wird, im Unterschied von «Etat» und «gouvernement» als der unvertretbare ideale Gesamtwille eines Volkes [429]), und der andere, in dem die Regierungsformen mit innerer Notwendigkeit aus den Verhältnissen eines Staatswesens abgeleitet werden [430]). Alle Begriffe, mit denen Rivarol arbeitet, sind hier hergenommen, wenn sie auch freilich in seinem so rousseaufernen Geist einen neuen Zusammenhang gewinnen.

Rivarols Art der Spekulation wirkt leicht befremdend. Macht schon die Methode des Contrat social den Eindruck der Improvisation, so erscheinen die gleichen Begriffe bei Rivarol völlig unverbindlich. Seine Systematik verstimmt als ungerechtfertigte Subtilität. Kein Zweifel, daß er nahe daran ist, dem gleichen Fehler zu verfallen wie etwa Bonald, «talent gâté par les systèmes» [431]). Doch hat er seine Begrifflichkeit im Journal noch mit völliger Freiheit gehandhabt und sie stets der lebendigen Anschauung dienstbar gemacht. Die einzelnen Begriffe zielen noch nicht auf einen systematischen Zusammenhang, sondern sind Zeichen und Bilder, um gegenüber der mechanischen Denkweise derer, die von der Volkssouveränität ausgehen, das „Geheimnis" der wahren Macht faßlich zu machen. Von dieser prinzipiellen Besinnung wird auch Klarheit über die Verfassung erwartet, «le problème le plus intéressant ... puisqu'il s'agit de la constitution sous laquelle nous allons vivre» (Journ. II no. 7. Avert.).

Wie so oft durchdenkt Rivarol die Gedankengänge eines anderen, um sie neu und lebendiger zu verstehen. Seine Ergebnisse sind folgende:

«La souveraineté est dans la totalité de la nation» (Lesc. II 182). Diese Definition, die durchaus mit der Rousseauschen Lehre zu vereinigen ist, benutzt Rivarol, um dem Souveränitätsbegriff die politische Spitze zu nehmen. Die allgemeine Idee der politischen Nation vermag nicht mehr den Volksaufruhr zu rechtfertigen, sondern entspricht der organischen Idee des Corps politique: «Les rois et les peuples ne se révoltent que contre le corps politique» (P. inéd., p. 117). Sie wird nicht mehr trennen, sondern verbinden; sie ist die Einheit, in der Volk und Regierung aufeinander bezogen sind: «l'un et l'autre sont faits pour le tout» (Lesc. I 272). Ihre eigentliche Bedeutung ist nicht, die politische Rolle des Volkes zu bestimmen, sondern die Stellung des Regiments im Staat prinzipiell zu regeln.

Auch diese Anschauung ist bei Rousseau angelegt. Rivarol mußte gefallen, wie im Contrat social die Montesquieuschen Regierungstypen aus einem einzigen Grundprinzip, dem Verhältnis von Souverain und Etat, abgeleitet wurden. Aber was bei Rousseau ein Schema der Darstellung blieb, wird bei Rivarol zur lebendigen Idee. Der Begriff der Souveränität setzt die Existenz von Macht voraus. Diese ist aber in der Gesamtheit des Volkes nur der Idee nach vorhanden, in Erscheinung tritt sie nur in der Regierungsgewalt. Diese also ist die eigentliche Trägerin der Souveränität: «c'est lui qui donne la vie et le mouvement» (Lesc. II 185). Immer entschiedener hat Rivarol diesen Vorrang der Regierung betont, bis zu der schroffen Formulierung: «la souveraineté ne réside pas dans le peuple, donc elle réside dans le gouvernement» (Esprit de R. p. 34, s. Lesc. I 263). Von Rousseau hat er sich damit weit entfernt.

Freilich treffen solche schematischen Scheidungen nicht die Wahrheit; es handelt sich vielmehr um ein Lebensverhältnis, in dem die Autorität der Regierung und die Gesamtheit der Nation unlösbar verbunden sind. Rivarol sucht nach immer neuen Gleichnissen, um dies Verhältnis zu verdeutlichen. Es sind vor allem drei, die sich auch bei Rousseau finden: am unklarsten und äußerlichsten ist das der mathematischen Proportion, das Rousseau so auffallend verwendet[432]) und das Rivarol wegen seiner zahlenmäßigen Bestimmtheit gefallen mußte (Lesc. II 188), verbreitet und naheliegend sind die mechanischen und organischen Vergleiche. Sie haben für Rivarol alle den gleichen Zweck: zu veranschaulichen, wie sich der Staat als politisches Gebilde erst mit der Regierung herstellt, die die Kräfte des Volkes formt und zur Erscheinung bringt.

Er hat sie vor allem benutzt, als er die Montesquieusche Lehre von der gemischten Verfassung aus dem gleichen Mittelpunkt zu entfalten beginnt. Wenn er die unableitbare Eigenständigkeit der Regierungsgewalt prinzipiell begründet hat, so verbindet er doch nie mit ihr die Idee der Willkür, vielmehr fordert sein Geist eine harmonische Ordnung. Es ist ein charakteristisches Gemisch von politischem Scharfblick und philosophischer Spekulation, mit dem er das Vorbild der englischen Verfassung verteidigt. Die erste Ebene ist die Erfahrung: die gemischte Verfassung entspricht den natürlichen Gegebenheiten eines Staatswesens (Lesc. II 185f). Die zweite ist die der prinzipiellen Ueberlegung: eine harmonische Ordnung der souveränen Gewalt, wie sie in der Regierung sich vollziehen soll, ist nur bei der Gewal-

tenunterscheidung möglich. Montesquieu hat Unrecht, wenn er annimmt, Demokratie und Despotismus seien wirklich geordnete Formen der Verfassung. «Il n'y a et n'y aura jamais en ce monde que des aristocraties, c'est-à-dire des gouvernements mixtes» (Lesc. II 131 A). Es liegt im Wesen der politischen Gewalt, nur im Ausgleich mit anderen Kräften sich fruchtbar auswirken zu können. Freilich muß es ein Spiel wirklicher Kräfte sein: «En politique comme en mécanique, tout ce qui n'est pas puissance n'est qu'embarras» (Lesc. II 267). Die dumpfe Einheit der Gewalt muß sich zu der harmonischen Ordnung mehrerer Mächte auseinanderfalten. Das Montesquieusche Prinzip der «pouvoirs intermédiaires» wird damit auf eine allgemeinere umfassende Gesetzlichkeit zurückgeführt, und hierin liegt die eigentliche Größe des Rivarolschen politischen Denkens: die tiefsten Gleichnisse der politischen Ordnung liefern ihm, wie wir sahen, die Gesetzlichkeiten der Musik und des Kosmos.

Als die Revolution alle Hoffnungen auf eine konstitutionelle Monarchie zerschlagen hatte, begann Rivarol seine Ideen über Regierung in einem allgemeineren systematischen Zusammenhang zu entwickeln. «Il avait remonté à la source des prinzipes[433])», urteilte Chênedollé. Aehnlich wie Bonald wollte Rivarol die Ideen von 1789 durch eine philosophische Staatslehre überwinden, — die Hauptlinien seines Denkens, soweit sie sich rekonstruieren lassen, haben wir in dem ersten Teil dieses Kapitels wiedergegeben. Kein Zweifel, daß mit dieser geplanten «Théorie du corps politique»[434]) er sich einen Platz neben dem anderen erobert hätte, ja man kann vermuten, daß er, und nicht Bonald. der repräsentative Vertreter konservativer Staatsphilosophie unter dem Empire geworden wäre[435]). Der frühe Tod hat ihn auch hier in die Stellung eines Einzelgängers gedrängt, «ganz sui generis»[436]).

Kapitel VI.

Der schöpferische Mensch.

I.

Der Geniebegriff.

Rivarols metaphysische Ueberzeugung kennt den vernichtenden Zweifel, seine politische Zuversicht kämpft mit der Resignation, unbedingt ist sein Glaube nur an die Kunst. Wenn es sein Denken auszeichnet, auf allen Gebieten überkommene Anschauungen mit einem neuen Leben zu erfüllen, so verdankt er dies einzig seiner ästhetischen Empfänglichkeit. Eine reine Begeisterung hat Rivarol nur für den schöpferischen Menschen empfunden. Freilich ist es ein Enthusiasmus, der über das eigentlich Künstlerische hinausgeht: «les grands hommes» (I 192, V 309), «les individus extraordinaires» (I 290), «les esprits rares» (I 299), «les esprits transcendants» (II 319), «les grandes âmes» (II 313), «les âmes brulantes» (II 319), in diesen Worten spricht sich eine immer gleiche Bewunderung für jede menschliche Größe aus, die sich über das verachtete Mittelmaß erhebt. Aber stets ist an die Schöpferkraft des Geistes gedacht. So ist es doch wieder ein Begriff der Kunsttheorie, der diese höchste Stufe des Menschlichen gültig bezeichnet, der Begriff des ‚Genies'[437]). Er hat bei Rivarol die ganze Kraft und Tiefe, die ihm Diderot und sein Kreis mitgeteilt hatten[438]), und wir sind weit entfernt von der unphilosophischen und gehaltlosen Denkweise etwa eines Sénac de Meilhan, der den Begriff des Genies als einen Ausdruck der Konversation von sinnverwandten Worten wie Esprit und Talent zu scheiden versucht[439]). Vielmehr ist es die Besonderheit Rivarols, den Geniebegriff systematisch in seine Gesamtbetrachtung des Menschen einbezogen zu haben[440]). Wenn auch er vom Sprachgebrauch ausgeht und den Gehalt des Begriffs an dem Gegensatz von Esprit und Talent entwickelt, so geschieht es aus dem gleichen Grund, der ihn ein gebräuchliches Wortpaar wie Coeur und Raison benutzen läßt. Er möchte die Dürre der Condillacschen Terminologie vermeiden. Zugleich aber gibt er den Worten durch den steten Bezug auf die Ganzheit des Menschen ihren Gehalt als Ideen zurück. So wird der Gegensatz von Esprit und Talent, ein mondänes Diskussions-

thema, zu einer grundlegenden Polarität der geistigen Kräfte, die den Geniebegriff erst anschaulich werden läßt. Sie soll uns in die Bereiche einführen, denen sich Rivarol sein ganzes Leben hindurch am innigsten verbunden fühlte: Sprache und Dichtung.

Schon diese einleitenden Betrachtungen wären ohne die äußerst lebhafte Anteilnahme Rivarols nicht denkbar. Es ist die Unmittelbarkeit der eigenen Erfahrung, die ihn eine Sprache, die längst nur noch dem psychologischen Aperçu schien dienen zu können, wieder mit der Plastik der Idee erfüllen läßt. Die Definitionen des Anfangs sind noch ganz anschauungsarm: «L'esprit est donc, en général, cette faculté qui voit vîte, brille et frappe. — Je définis le talent, un art mêlé d'enthousiasme» (I 126). Aber wie in den Kraftfeldern zweier magnetischer Pole fügt sich im Umkreis dieser Begriffe eine Fülle von Erfahrungen einer immer deutlicher hervortretenden Ordnung. Mit dem stets gleichen Mittel der kurzen treffenden Antithese gibt Rivarol den beiden Begriffen eine immer umfassendere Bedeutung. Die ersten Züge, die er den Definitionen hinzufügt, zeichnen die Fähigkeiten, wie sie in der Gesellschaft angetroffen und geschätzt werden: die Gabe des geistvollen Einfalls und ein liebenswürdiges Talent. In der Kunsttheorie ist der Umfang beider Begriffe bereits sehr erweitert: sie bezeichnen zwei charakteristische Anlagen, die in jedem Kunstwerk zusammenarbeiten. Aber es ist noch nicht jene Allgemeinheit der Idee, die zwei Grundrichtungen der menschlichen Produktivität gegenüberstellen könnte. Sie erreicht Rivarol erst, als er das Verhalten beider Anlagen zur Sprache durchdenkt: «Il y a cette différence entre ces deux présents de la nature, que l'esprit à quelque degré qu'on le suppose, est plus avide de concevoir et d'enfanter; le talent plus jaloux d'exprimer et d'orner» (I 136). Hiermit dringt der Gedanke wirklich in eine neue Sphäre vor. Sie kennzeichnet, daß nicht mehr begrenzte Fähigkeiten verglichen werden, sondern Veranlagungen, die den ganzen Menschen bestimmen. Es ist also zunächst der psychologische Blick, der tiefer eindringt. Mit der ganzen Lebhaftigkeit seiner Selbstkenntnis hat Rivarol dargestellt, wie sich in der Sprache zwei typische Artungen des Geistes begegnen: «l'esprit qui éclaire» und «le talent qui charme» (I 136). Beide hat er möglichst anschaulich zu machen gesucht. Die künstlerische Sprachbegabung, die unmittelbar für den Reiz des Ausdrucks empfänglich ist und nicht nach Wahrheit, sondern nach sprachlicher Vollkommenheit strebt, ist nur ein Beispiel für alle angeborenen Talente. Ihre menschliche Erscheinung hat Rivarol mit einer auffallenden Schonungslosigkeit charakterisiert. Es ist ein Scharfblick, der auch die Schwächen des eigenen Wesens nicht beschönigt. Die Begrenztheit des Talents sieht er vor allem in seiner natürlichen, sinnlich-seelischen Vollendung, «une perfection humaine dont il est sûr» (I 139). Es ist ein selbstzufriedenes Können, das sich mit geistiger Beschränktheit gut verträgt. Eitelkeit, Ehrgeiz, Neid sind die natürlichen Fehler der Künstler. Rivarol sammelt Züge, die zeigen, wie seelisch gebunden die künstlerische Veranlagung bleibt: «On a remarqué que les gens à talent s'enivrent souvent comme les gens du peuple, et que les gens d'esprit y répugnent» (P. inéd. p. 9). Es ist die gleiche seelische Unmittelbarkeit, in der ihre Vorzüge wurzeln, ihre unverwechselbare Eigenart und ihre befriedigende Vollkommenheit. Alle echten Talente können ihrer Wirkung sicher sein, weil sie ein un-

bedingtes Vergnügen verschaffen: keine Leistung wird ehrlicher beklatscht als die eines guten Artisten (I 140, s. a. P. inéd., p. 17f). — Wie beabsichtigt diese Bewertung ist, zeigt die Gegenseite: den wahrheitsuchenden Geist schildert Rivarol mit verehrungsvoller Bewunderung. Er gibt ihm alle Züge der echten Größe: Bescheidenheit und Gerechtigkeit. «... L'esprit court après les secrets de la nature qu'il n'atteint guère, ou qu'il n'atteint que pour mieux se mesurer avec sa propre faiblesse» (I 139). — «... Le véritable esprit rend justice à tous les genres de mérite; comment pourrait-il persécuter ce qu'il aime et troubler la source de ses jouissances?» (I 141). Die Ueberlegenheit des Denkers stößt auf das Unverständnis der Menge: ihm wird nie der Erfolg, den das Talent mühelos erringt. «Les gens d'esprit ne sont que des voyageurs humiliés qui ont été toucher aux bornes du monde, et qui en parlent à leur retour à des auditeurs indifférents qui ne demandent qu'à être gouvernés par la puissance ou charmés par le talent» (I 139).

Aus dieser Gegenüberstellung spricht ein Geist, den man bei Rivarol kaum vermutete. Aber nur sie kann uns darüber belehren, welchen Maßstab er an geistige Erscheinungen anlegte. Sie läßt uns ahnen, was Rivarol bei einem Dichter wie Dante, bei einem Denker wie Pascal anzog. Vor allem aber erhält der Begriff des Genies durch sie seinen vollen Gehalt.

Bei einem Denken, das zwei völlig verschiedene Betrachtungsweisen ineinanderschiebt, wird man kein begrifflich einheitliches Ergebnis erwarten dürfen. Dagegen werden die Ideen eine fruchtbare Anschauungsfülle bergen. So steht es mit Rivarols Geniebegriff. In ihm durchdringen sich die Gesamtanschauung des Menschen, die sich auf das Sentiment gründet, und die lebendige Beobachtung geistigen Schaffens, deren Ergebnisse sich um die Polarität von Esprit und Talent sammeln. Beide Sphären haben einander befruchtet. Die Verbindung freilich stellt Rivarol sehr schematisch her: «Le génie des idées est le comble de l'esprit: le génie des expressions est le comble du talent» (I 125). Aber hinter dieser Formel kann nun ein bereichernder Austausch beginnen. War der Geniebegriff allzusehr dem organischen Gefühl verbunden, so erhält er jetzt die ganze geistige Energie, die Rivarol mit dem Worte Esprit verknüpft hat. Erst dadurch wird erreicht, daß wenigstens in diesem einen Begriff sich das schöpferische Gefühl ohne inneren Widerstreit zum geistigen Tun erhebt. Auf der anderen Seite mäßigt der philosophische Gehalt des Wortes Genie die Starrheit der psychologischen Typen. Vor allem in der Sprache vereinigen sich Esprit und Talent in wechselndem Verhältnis, und die gleiche Schöpferkraft (faculté créatrice I 125) ist in ihnen wirksam. Die auseinanderstrebenden Anlagen werden durch die metaphysische Idee des Sentiment zum Spektrum des Geistes vereinigt (I 142).

II.

Sprache.

«Artifice admirable de la pensée, utile et noble commerce de la parole (I 46), ingénieux et fidèle contemporain de la pensée (I 2), physique expérimentale de l'esprit (I 210), ... peinture sans couleurs, ... musique sans

accords ..., algèbre qu'on appelle ‚Langage'» (Disc. prél. éd. 1800 p. 2), in solchen Worten pflegt Rivarol von der Sprache zu reden. Es ist der schwärmerische Ton eines Liebhabers. Aber es fällt schwer, aus den Namen, die er dem geliebten Gegenstand beilegt, etwas über sein Wesen zu erfahren. Jeder, der dem geistigen Verhältnis Rivarols zur Sprache nachgeht, wird spüren, daß seine Passion im Wort etwas anderes sieht als die meisten Zeitgenossen, daß es ihm nicht nur ein logisches Zeichen, sondern etwas Beseeltes und Geisthaltiges ist, aber er wird zögern, wenn er bestimmen soll, wie Rivarol philosophisch die Sprache gedeutet hat [441]). In der Tat ist kein Bezirk der Rivarolschen Gedankenwelt so reich an lebendiger Anschauung, aber auch keiner so fragmentarisch und unausgeglichen. Will man das gedankliche Zentrum finden, muß man sich vor allem hüten, den idealistischen Geistbegriff in irgend einer Form an Rivarol heranzutragen [442]). Vielmehr scheint mir allein der Geniebegriff geeignet, um in Rivarols Sinn das Wesen der Sprache zu verstehen. In ihm erhebt sich das Sentiment zur geistigen Produktivität. Und wie dort die systematische Analyse und das lebendige Verständnis nie eine begriffliche Einheit ergeben, so besteht auch alle Eigenart der Rivarolschen Sprachbetrachtung darin, daß sich in ihr die theoretische Untersuchung und das unmittelbarste Gefühl für das Leben der Sprache begegnen und beeinflussen, ohne sich je zu vereinigen. Die beiden Aspekte der Sprache, die am deutlichsten durch die Ausdrücke «métaphysique de langage» und «caprices du langage» (idiotismes) [443]) gekennzeichnet werden, fügen sich bei Rivarol niemals einer einheitlichen Auffassung. Nur durch die Idee der schöpferischen Natur des Menschen, also den Geniebegriff, werden sie aufeinander bezogen. Jede Darstellung wird auf dieses zwiespältige Verhältnis zur Sprache Rücksicht nehmen müssen.

Die Einleitung, die Rivarol seinem geplanten Wörterbuch vorauszuschicken beabsichtigte, sollte als Hauptteil eine «Grammaire universelle» enthalten, «cette grammaire universelle qui est commune à toutes les langues» (Spectateur du Nord 1797, p. 133). Rivarol nennt sie bald «l'histoire de la parole en général» (Disc. prél. éd. 1800, p. 2), bald «tableau de l'esprit humain dans la création du langage en général» (Disc. prél. éd. 1800 Avert.). Seine eigentliche Sprachphilosophie wird auf die Frage antworten müssen, was er unter dieser allgemeinen Grammatik verstand. Gewiß nicht mehr jene cartesianisch-rationale Form der Sprachbetrachtung, die in der Grammaire générale et raisonnée von 1660 ihren Niederschlag gefunden hatte. Für Lancelot und Arnauld waren die sprachlichen Regeln nichts als das Widerspiel logischer Kategorien. Aber bereits Condillac hatte das Verhältnis zwischen Gedanke und Wort weit lebendiger aufgefaßt. Von seiner Auffassung ging Rivarol aus. Ihre große Fruchtbarkeit für das ganze 18. Jahrhundert lag darin, daß der Sprache eine aktive Rolle im Denkprozeß zugewiesen wurde: sie stellte eine analytische Methode dar, die den Gedanken auseinanderfaltet. Freilich blieb immer noch eine schematische Trennung zwischen Gedanken und „Zeichen". Beide verband allein das nackte Bedürfnis (besoin). Dennoch konnte diese Theorie in den verschiedensten Richtungen weitergebildet werden: eine solche Fortentwicklung hat Rivarol versucht.

Ein großer Vorteil der Condillacschen Lehre ist, daß sie in der alten Streitfrage, ob die Sprache von Natur oder durch Satzung entstehe, entschieden für die Konvention eintritt. Damit gibt sie den Weg zum geistig-schöpferischen Charakter der Sprache frei. In diesem Sinn hat Rivarol stets Court de Gébelin angegriffen, den Hauptvertreter der „natürlichen" Sprachauffassung. Rivarols Abneigung gegen die Etymologien ist hier entstanden, da sie nach Gébelins Histoire naturelle de la Parole (1776) auf die Ursprache zurückführen sollen, in der Sinn und Wortform einander entsprachen (s. Lesc. I 67f, I, XXXIV). Rivarol dagegen stellt fest: «Tout à un regard philosophique; même de considérer des mots d'une langue qu'on n'entend pas: cela fait mieux sentir que tout est convention dans le langage» (P. inéd., p. 2). Es ist dies der eine Schritt, der zur Entdeckung des eigentlich Sprachlichen führen kann: Die Verbindung von Gedanke und Wort wird durch den Ausdruck «convention» beweglich. Rivarol hat auch den andern Schritt getan, der diesem dialektisch entspricht: Gedanke und Wort sind nie voneinander zu trennen. Es ist eine Erkenntnis, die nicht von Condillac zu lernen war. Vielmehr hatte sie Rousseau, stets ein Gegner Condillacs, im «Discours de l'inégalité ...» (1754) vorgebracht: «la parole paroît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole». Diesen Einwand benutzt Rivarol, um gleich bei seiner ersten Wiedergabe Condillacscher Ideen sie bedeutsam fortzuentwickeln [444]). Er findet die Formel: «si la parole est une pensée qui se manifeste, il faut que la pensée soit une parole intérieure et cachée» (Lesc. I 17). Jetzt ist die Antinomie des Sprachproblems gänzlich enthüllt. Während ein Dogmatiker wie Bonald sofort die eine Seite der Ueberlegung verabsolutiert, und die Rivarolsche Prägung «parole intérieure» verwendet, um die göttliche Institution der Sprache zu beweisen [445]), geht bei Rivarol alles Nachdenken über die Sprache gerade aus dem Widerspruch hervor: wie ist es möglich, daß die Sprache zugleich konventionell und notwendig sein kann? Diese Frage, die Rivarol auf die schöpferische Anlage des Menschen verweist, hat recht eigentlich die Philosophie des Sentiment hervorgetrieben.

Die Aufgabe wäre gewesen, den Ursprung der Sprache, ihren „geheimnisvollen Erfinder" in der Organisation des Menschen aufzudecken, sie als ein „Gewebe zur Sprache" darzustellen, wie Herder sagt [446]). Rivarol hat sie wohl gesehen, aber nie völlig gelöst. Ganz wie seine Anschauung vom Sentiment die Vermögenpsychologie beseitigt, aber nie ganz ersetzt, so hat sie auch seine Auffassung der Sprache nur unvollkommen erneuert. Gar zu oft bleibt das Wort ein Werkzeug (instrument), die Sprache ein Vorrat an Zeichen, den verschiedene Vermögen des Menschen benutzen (s. Kap. IV. S. 77 ff.). Immerhin finden sich einige Ansätze, um in der Sprache das Wirken schöpferischer Kräfte zu verfolgen.

Die historische Frage nach dem Ursprung der Sprache hat für Rivarol keinen grundsätzlichen Wert. Bereits Voltaire hatte entschieden hervorgehoben, daß am Anfang der geschichtlichen Entwicklung nicht die rationale Einsicht stehe: «jamais il n'y a eu d'assemblée de logiciens qui ait formé une langue» [447]). Rivarol hat eine noch lebhaftere Vorstellung von der Irrationalität der Sprachentstehung. Die Mannigfaltigkeit der primitiven

Sprachen zeigt, wie die Sprache nicht durch Uebereinkunft, sondern spontan entsteht: «L'événement a prouvé cette subite génération du langage» (P. inéd., p. 36). Der Ausdruck «convention» sagt also bei Rivarol nichts über das geschichtliche Werden der Sprache aus, sondern kennzeichnet nur ihr Wesen. Dies Wesen aber tritt noch heute in jedem Wort mit der gleichen Deutlichkeit hervor wie in der Vergangenheit: «Le miracle s'opère tous les jours; car le genre humain recommence à chaque instant» (I 3).

Dieses „Wunder" der Sprachschöpfung hat Rivarol mit dem Begriff der «association» zu verstehen gesucht. Man hat getadelt, daß hierdurch seinem Denken etwas Mechanisches anhafte[448]). Jedoch ist die Assoziation eins der metaphysischen Prinzipien Rivarols und ihr Nachteil ist eher, die Sprache einer zu allgemeinen Gesetzlichkeit zu unterwerfen. Die spekulative Seite der Rivarolschen Sprachphilosophie nimmt hier ihren Anfang. Das eigentliche Rätsel der Sprache (véritable problème, I 3), daß unser Denken überhaupt an ein sinnliches Zeichen gebunden ist, offenbart die gleiche assoziierende Kraft, die etwa die Gestirne verbindet. Der Mensch ist nur ein Schauplatz universaler Mächte. «L'homme étant une machine très harmonieuse, n'a pu être jeté dans le monde sans y établir une foule de rapports» (Lesc. I 16). Da stets an etwas Wirkendes gedacht ist, schließt der Begriff der Assoziation das Merkmal des Schöpferischen ein: es gibt eine qualitative Abstufung dieser Kraft (I 171 f, I 197 ff). In dem Vergleich des tierischen Schreis und der menschlichen Sprache gelangt Rivarol so zu dem gleichen Gegensatz von «signe» und «expression», der bei Bonald so wichtig ist. Freilich tritt hier die Unausgeglichenheit des Denkens deutlich hervor: was in der philosophischen Analyse «signe artificiel» genannt wird, heißt in der ästhetischen Betrachtung «expression créée». Rivarol stellt die Verbindung nicht her.

Die Idee der Assoziation behält für die Sprache etwas Begrifflich-Schematisches. Der metaphysische Sinn des Wortes tritt in einem anderen Gedankengang viel tiefsinniger hervor. Er beginnt bei der Lehre von der Metapher. Die Locke-Condillacsche Philosophie mußte eine sensualistische Auffassung der Metapher nahe legen. Sie hat schon Voltaire sich völlig angeeignet: «Tous les mots, dans toutes les langues possibles, sont nécessairement l'image des sensations. Les hommes n'ont pu jamais exprimer que ce qu'ils sentaient. Ainsi tout est devenu métaphore»[449]). Rivarol hat dem Gedanken nichts mehr hinzugefügt, sondern ihn nur noch prinzipieller gefaßt (I, XXXVII). Aber er beginnt über dieses Gesetz zu spekulieren. Wenn Geistiges nur metaphorisch ausgedrückt werden kann, so offenbart die Sprache das Wesen des Geistes in seltsam zwiespältiger Weise: «l'esprit, qui a donné des noms à tout dans la nature, est obligé de les reprendre pour s'exprimer» (I, XXXVII). Vor allem das Sentiment ist Rivarols Beispiel, wie das Wort auf eine geheimnisvoll wirkende Kraft hindeutet und sie zugleich mißverständlich benennt (I 9): Obwohl sich das Gefühl der Sinne nur bedient, haben sie ihm den Namen gegeben. Aller geistige Sinn wird also in der Sprache am dinglichen Wort deutlich und zugleich eingeschränkt. Dieses enthüllende und verhüllende Wesen der Sprache ruft jedoch in Rivarol keinerlei Ungenügen hervor. Vielmehr macht es für

ihn den Wert des Wortes aus, die Idee zu versinnlichen. Ihm ist jeder Dualismus fremd. Begrifflich hat er diese Grunderfahrung nur ganz unvollkommen ausgebildet, sie auch nur selten in ihrer ganzen Tiefe und allen ihren Folgen erfaßt [450]). Meist bezieht er sich nur noch ganz äußerlich auf dieses Verhältnis von Geist und Wort, wenn er hervorhebt, wie das Wort der Abstraktion ihre Unbedingtheit nimmt: «La parole remet la pensée en sensation» (Esprit de R., p. 19; s. a. I 161). «La pensée se peint dans le langage» (I 211).

Es ist für Rivarols Sprachbetrachtung charakteristisch, daß eine Idee, die begrifflich nur ganz unzulänglich durchdacht ist, für das lebendige Verständnis der Sprache äußerst fruchtbar werden kann. So scheint mir die Einsicht in die Abhängigkeit (dépendance Lesc. I 67), in welche das Wort den Gedanken bringt, die eigentliche Triebfeder von Rivarols Wörterbuchplan zu sein. In ihm herrscht nicht die abstrakte Analyse, sondern die „Experimentalphysik" (I 211) des Geistes. Mit welch anderen Augen jetzt das Verhältnis von Gedanke und Wort angesehen wird, zeigt vor allem der Begriff des Bedürfnisses (besoin). Bei Condillac der Terminus, durch den das Wort an den analytisch fortschreitenden Gedanken gekettet wird, bezeichnet Rivarol mit ihm allgemein das tägliche Sprachleben [451]). Auf dem Bedürfnis beruht der Sprachgebrauch (I 211). Dieser ist der Gegenstand seines Wörterbuchs. Seine metaphysische Auffassung der Sprache hat sich erst in dieser praktischen Sphäre bewährt.

Die Gesichtspunkte für das geplante Unternehmen hat Rivarol in einem «Prospectus d'un nouveau Dictionaire de la langue française» angedeutet (I, XIII—XLIX). Es sind deren acht:

1. Fixer la véritable étendue du Dictionnaire.
2. Refaire presqu'entièrement les descriptions et les définitions.
3. Indiquer l'analogie des idées et la suivre dans les familles de mots.
4. Régler la place de l'épithète avant et après les noms.
5. Noter partout les oppositions vraies ou fausses, ainsi que les équivoques.
6. Ne négliger aucun mot dans son passage du Propre au Figuré.
7. Citer les auteurs classiques.
8. N'omettre, s'il est possible, aucune des règles et des difficultés.

In unserem Zusammenhang sind die Punkte 1, 3 und 6 von Bedeutung. In ihnen tritt der philosophische Zweck des Wörterbuches hervor. Rivarol wollte nicht nur den Sprachgebrauch wiedergeben, sondern ihn in einer bestimmten Richtung geistig durchdringen. Die wahre Herrschaft über eine Sprache zeigt sich erst darin, daß dem Sprechenden die geistige Tragweite jedes Wortes vertraut ist. Obwohl der Sprachgebrauch stets lebendig entstanden ist, gilt es doch, ihn geistig zu rechtfertigen. Seine Buntheit (bigarrure) verlangt nach einer gedanklichen Vereinheitlichung (II 191f). Eine einheitliche Weltansicht muß immer stärker die Worte aufeinander beziehen, genau so wie die Kenntnis ihres Gebrauchs die Ideen immer anschaulicher werden läßt. Es ist ein beiderseitiges Durchsichtigwerden. Das Ziel ist: «l'ordre dans l'abondance» (I, XIII).

Man darf hierbei nicht an die Bestrebungen der Neologen denken, die nach dem Grundsatz der Analogie die Sprache ergänzen und vereinheitlichen wollten[452]). Wenn Rivarol die Sprache zu einem „Werkzeug der Ordnung und Klarheit" machen möchte (I 211), so hat er sein Ziel höher gesteckt. Bei Condillac bedeutet die Idee einer „langue bienfaite" eine Korrektur des Sprachgebrauchs durch den logischen Verstand[453]). Rivarol dagegen will die lebendige Sprache gleichsam mit einer universalen Geistigkeit sättigen. Jedes Wort soll erkennen lassen, in welcher Weise es ein Weltverhältnis wiedergibt. «... Le système que nous adoptons ... remédiera au plus grand inconvénient du langage, et donnera ... un air d'ensemble, d'unité et de puissance à la langue française qui frappera tous les yeux» (I, XXXIII). Die Anregung stammt von Condillac, aber der Geist ist ein anderer.

Das neue „System", das Rivarol verwenden will, ist das der „Wortfamilie" (famille de mots)[454]). Im Discours de l'Universalité ... begegnen wir noch als einfachem Vergleich, was sich zu einem Prinzip entwickeln sollte. Die Sprache erinnert darin an die Gesellschaft, daß sich in ihr Worte finden, die gleichsam einen großen Anhang haben, und andere, die isoliert stehen (Lesc. I 25). Dieses Bild hat Rivarol mit einem methodischen Gehalt erfüllt: Wenn ich der Verwandtschaft eines Wortes nachgehe, werde ich zugleich einen Ueberblick über den Reichtum der Sprache gewinnen und alle Aspekte des zu Grunde liegenden Gegenstandes mir vor Augen führen. An einem einzigen Beispiel können wir abschätzen, wie Rivarol mit diesem Prinzip dem geistigen Leben der Sprache nachspürte: es ist dies der ganze Discours préliminaire. In der Tat beginnt er damit, die Familie des Wortes Sentiment aufzuzählen (I 4ff), und immer wieder greift Rivarol auf diese Methode zurück. Das Verbindende ist dabei nicht das Etymon, sondern die Idee. Alle Worte, die einen Aspekt des verborgenen Gefühls vermitteln, gehören hinzu. In dem Wortpaar esprit — matière bewahrt die Sprache einen täuschenden Gegensatz (I 11a, Cant. 52). Die Ansichten der Gesellschaft (gens du monde) spiegeln sich in der Zweiheit von esprit und coeur (I 6). Mit den drei Worten génie, esprit, talent wird die schöpferische Natur des Sentiment erfaßt. Stets werden Sprachgebrauch und Idee gleichzeitig geklärt.

Freilich ist ungewiß, ob sich Rivarol die Idealform seines Wörterbuches ähnlich gedacht hat. Wahrscheinlich wäre die Ausführung auf ein System von Verweisungen hinausgelaufen. Aber daß es möglich ist, die Philosophie des Sentiment im Sinne jenes Prinzips zu verstehen, zeigt, welche umfassende Bedeutung es für sein Denken erlangt hatte. Er war sich jedoch klar, daß er die Idee, die er ein Jahrzehnt mit sich herumgetragen hatte[455]), nie gewissenhaft auf die Fülle der Erfahrung anwenden würde: «je sens bien que le temps ne doit me laisser que le faible honneur d'avoir entrevu la véritable route» (I XXI). Betrachtet man Rivarols Ideen geschichtlich, so muß man auch dieses Urteil einschränken. Er hat nicht vorausgesehen, daß im 19. Jahrhundert das historische Denken die Sprachforschung auf ganz neue Wege leiten würde. Der Discours préliminaire bleibt ein denkwürdiges Beispiel spekulativer Sprachbetrachtung.

Es ist eine seltene Vereinigung von Spekulation und lebendigem Sprachgefühl. Das tritt noch einmal in der Idee hervor, die Rivarols philosophisches Nachdenken über das Wesen der Sprache sinnvoll abschließt: die Idee der Universalität. Sie hat er an den Anfang seines Wörterbuchplanes gestellt: «il n'existe plus pour l'homme d'autre universalité que celle du langage. C'est donc cet instrument universel de la pensée qu'il faut perfectionner sans cesse» (I, XXV). Auch hier ist man an Condillac erinnert, aber nicht die analytische Methode soll die Universalität herbeiführen, sondern ein Wörterbuch und sein reicher Inhalt. Rivarol denkt stets nur an seine Muttersprache, wenn er den Leibnizschen Plan eines gelehrten Verständigungsmittels erörtert. Es ist kein eitler Anspruch, sondern das echte Bedürfnis, die natürlich gewachsene Sprache geistig durchzubilden und zur Allgemeingültigkeit zu erheben. Dieser Aufgabe dient das Wörterbuch, in dem es einen bestimmten Wortschatz auswählt: «je ne fais point une Encyclopédie» (I, XXI). Vielmehr soll alles Wissen in einer richtigen Proportion zur Fülle der Dinge stehen: «cette juste étendue des connaissances qui constitue l'homme dans toutes les conditions de la vie» (I XXV). Die Auswahl trifft also vor allem die Worte der geistigen Beziehung, an Sachwörtern dagegen nur die, welche unmittelbar interessieren. «Ce cercle n'est pas aussi grand qu'on le pense: l'homme social en est le centre» (I, XXII). In diesem lebendigen Kreis beginnt nun die eigentliche Tätigkeit: sie soll den Sprachgebrauch von seinen Trübungen säubern, um ihn als getreuen Spiegel der Weltverhältnisse wiederherzustellen (I, XXVf). Jede Willkür im Gebrauch der Worte hat Rivarol gebrandmarkt: «on gâte à la fois l'esprit humain et le langage» (I 193, s. a. I 211). Gerade weil er weiß, daß der geistige Sinn sich im Satz (phrase composée) und nicht im einzelnen Wort findet, will er das Bewußtsein für die Grundbedeutung der Worte schärfen. So wird die Sprache an Festigkeit gewinnen. Die Ideen der Ordnung und Festigkeit (ordre und fixité), die Rivarol im Kosmos wie im Staat verehrt, kehren auch in seiner Sprachphilosophie wieder. Durch sie wird die Sprache ein Abbild der geistigen Welt, der „Schlüssel" zur Erkenntnis.

Man könnte sagen, daß mit diesen Gedanken Rivarol die Sprache gedeutet hat, soweit sie dem schöpferischen Geist angehört, daß sie dagegen alle Züge übersehen, die dem Talent entstammen. Jedenfalls ist es eine ähnliche Polarität der hervorbringenden Kräfte, die erklärt, daß die Sprache Rivarols stets noch ein zweites Gesicht geboten hat, das er nicht mit dem prüfenden Blick des Verstandes betrachtete. Ohne Zweifel wirkte der sinnlich-seelische Zauber des gesprochenen Wortes auf ihn mit ungewöhnlichem Reiz. Er hätte gewiß Goethe zugestimmt: „Schreiben ist ein Mißbrauch der Sprache, stille für sich lesen ein trauriges Surrogat der Rede" [456]). Sein unmittelbares Erlebnis des Wortes war stets ein ästhetisches. Hieraus erklärt sich sein Verhältnis zur französischen Sprache, das eine ursprüngliche Liebe zu ihrer Individualität ist und nicht philosophisches Interesse. Hier beginnen die Beobachtungen des konkreten Sprachlebens, die ein sachlich-linguistisches Ziel haben. Hier endlich erwacht der Sinn für die künstlerische Gewalt des Wortes.

Ein neues Gesamtbild der Sprache offenbart sich damit Rivarol, völlig unabhängig von der Condillacschen Philosophie. Es wirkt auf ein anderes

Organ seiner geistigen Natur; es beruht auf anderen Voraussetzungen; es benutzt eine andere Begriffssprache. Der Reichtum seines Denkens liegt darin, diese zwei Auffassungen nebeneinander zu beherbergen, keine zu bevorzugen, sondern sie sich aufs glücklichste ergänzen zu lassen. Als geistiger Anreger tritt neben Condillac Rousseau. Wenigstens ist der «Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale» [457]) die einheitlichste Darstellung, auf die Rivarols Ideen zurückgehen könnten. Mit einer deutlichen Wendung gegen die sensualistische Schule hatte Rousseau die Sprache nicht aus dem Bedürfnis, sondern aus der Leidenschaft der Seele erklärt. Die Sprache sei ursprünglich musikalisch, metaphorisch, dichterisch. Ihr eigentliches Leben liege im gesprochenen Akzent. Daher sei das Griechische die schönste Sprache. Homer habe gesungen und nicht geschrieben. Die Entwicklung habe zu keinem Fortschritt geführt, sondern bedeute eine seelische Verarmung: «par un progrès naturel, toutes les langues lettrées doivent changer de caractère, et perdre de la force en gagnant de la clarté». Die Mathematik ist nicht das Ideal, sondern ein Grenzfall der Sprache [458]).

Die meisten dieser Züge finden sich bei Rivarol wieder, vor allem im «Discours de l'Universalité de la langue française». Sie scheinen mir diese Schrift viel charakteristischer zu prägen, als es die Condillacschen Ideen können, die Rivarol wiedergibt (Lesc. I 16ff). Wir stellten schon fest, daß gerade dieses Referat unter dem Einfluß Rousseaus steht. In der Tat verlangt die Strukturpsychologie [459]), deren sich Rivarol in seinem Discours bedient, nach einer anderen Sprachauffassung als der Condillacs: es muß die gleiche sein, die das Genie eines ursprünglichen Volkes wie das der Griechen, «sauvages plus harmonieusement organisés que nos ancétres» (Lesc. I 49), oder einer ursprünglichen Seele wie der des Dichters (Lesc. I 87) Sprache hervorbringen heißt. Es ist bezeichnend, daß ein Ideologe wie Garat mit Rivarols Begriff des Sprachgeistes (génie d'une langue) nichts anzufangen wußte: Die Volkscharaktere seien wohl verschieden, die Sprachen als Zeichen aber gleichwertig: «il n'est point de langue qui ne se prête aux premiers besoins de l'homme» [460]). Die Klarheit etwa sei nicht der Vorzug einer bestimmten Sprache, sondern in jeder möglich [461]). Rivarols Discours aber will gerade zeigen, daß die Individualität einer Sprache von der des Sprechenden nicht zu trennen ist. Seine Methode des Verstehens schließt von der Sprache auf die Seele und umgekehrt. Sie setzt eine individuell wirkende Kraft voraus, die er mit dem Begriff «génie» andeutet. So kommt es, daß Rivarols Schrift über die Universalität der französischen Sprache im Gegenteil von ihrer Individualität handelt. Es ist dies der Gesichtspunkt, unter dem die Schrift noch heute lesenswert ist. Eine genaue Analyse können wir uns sparen, da sie mehrmals gewissenhaft durchgeführt ist [462]). Aber immer noch ist es nötig zu betonen, daß Rivarol mit dem Wort Universalität keineswegs die Allgemeingültigkeit einer logischen Zeichensprache meint [463]). Vielmehr stellt Rivarol dar, wie die französische Sprache auf Grund einer einmaligen historischen Entwicklung zu ihrer Geltung gelangt ist, einer Geltung, die von einer Menge individueller Faktoren abhängt. Und das Ergebnis? «une sorte d'universalité en Europe» (II 323). Auch die Eigenschaften der Sprache, die ihre Verbreitung

begünstigt haben, sind im individuellen Wesen der Franzosen begründet. Selbst die so oft genannte Klarheit (clarté) bedeutet nicht die technische Vollkommenheit eines Zeichens, sondern ist ein Merkmal ihrer Eigenart. Alle diese Aeußerungen (Lesc. I 27, 29, 43f, 47) gehen auf die weitverbreitete Anschauung zurück, daß die französische Sprache gegenüber anderen, etwa dem Griechischen oder dem Englischen, arm an Poesie sei, dagegen maßvoll und klar [464]). «Le génie circonspect de la langue» (Lesc. I, 45), von dem Rivarol spricht, ist also kein unbedingter Vorzug, sondern verlangt stets nach einem Ausgleich durch das schriftstellerische Talent (Lesc. I 46). Daher liegt die Vollendung des Französischen in der Prosa (Lesc. I, 48). Es ist ein Preis der Muttersprache, und als solcher hat der Discours so allgemein gefallen. Freilich darf man nicht übersehen, daß mit dem Lob der eigenen Sprache sich bei Rivarol die Ueberzeugung befestigt, sie sei vorbildlich und allen anderen vorzuziehen. Aber auch hier denkt Rivarol vorurteilsloser, als man meist annimmt. Wenn der Discours mit einer rhetorischen Uebertreibung anhebt: «le temps semble être venu de dire le monde français, comme autrefois le monde romain» (Lesc. I, 1), so ist doch bemerkenswert, daß Rivarol gar nicht auf die dritte Frage der gestellten Aufgabe eingegangen ist: ob die Universalität der französischen Sprache andauern werde. Mir scheint, daß hier nicht nur ein Fehler der Komposition vorliegt, sondern das Rivarol dieser Frage ausgewichen ist. Obwohl er danach strebt, die eigene Sprache zur geistigen Universalität hinaufzubilden, so fehlt ihm doch jeder imperialistische Zug. Wenn er in einer bestimmten Bildungssphäre die Einheitlichkeit eines Verständigungsmittels herbeiwünscht, so weiß er doch auch, daß der Nationalgeist dem entgegenarbeitet. In England hat das Französische sich nicht halten können: «la jalousie nationale s'étant réveillée, on exila une langue rivale que le génie anglais repoussait depuis longtemps» (Lesc. I 32). Dante ist ihm ein Beispiel, wie ein großer Geist die eigene Sprache vorzieht: «il eut honte d'abandonner sa langue» (Lesc. I 64). Im gleichen Abschnitt, in dem er den Leibnizschen Gedanken einer Universalsprache erwähnt, findet sich der Satz: «il faut, pour ainsi dire, voyager dans les langues, et, après avoir savouré le goût des plus célèbres, se renfermer dans la sienne» (Lesc. I 52). Hierin spricht sich ein geistiges Verhältnis zur Besonderheit und Eigenart der Muttersprache aus, das Rivarol den Begriff prägen läßt, der dem einer langue universelle die Waage hält: «la langue nationale» (I, XL). Freilich hat er dabei keineswegs an das Volkstum gedacht, das sich unmittelbar in der Sprache offenbart, sondern national hat den gleichen Sinn wie in der Wendung «souveraineté nationale». Rivarol hat die politische Parallele selbst gezogen (I, XXXVIIIff). Wie die politische Souveränität, die im Volk verborgen ist, nur in den Machthabern in Erscheinung tritt, so liegt auch die sprachliche Souveränität nicht bei der Mehrzahl der Sprechenden, sondern bei den wenigen sprachgewaltigen Schriftstellern. Sie allein schaffen die Nationalsprache [465]). Aber gerade in dieser puristischen Tendenz des Begriffs ist das Verantwortungsgefühl für seine Muttersprache spürbar, das ihn nicht nur über sie spekulieren, sondern sie bis in ihre letzten Feinheiten verstehen und lieben lehrt.

Le Breton, der Rivarols linguistische Beobachtungen, wie sie sich in

den Carnets finden, geprüft und z. T. veröffentlicht hat, urteilt: «il n'est pas question de l'appeler le philologue ou le grammairien Rivarol»[466]). Sie beweisen alle, daß Rivarol die Sprache nie mit den Augen des Wissenschaftlers, sondern mit denen des Liebhabers und Schriftstellers betrachtet hat. Er scheidet Synonyme[467]), stellt den etymologisch richtigen Gebrauch fest[468]), verteidigt die Eigenheiten der Sprache (caprices)[469]), verfolgt die metaphorische Verwendung der Worte, stets vom Gesichtspunkt des guten Stils. Es ist eine Art Purismus, die ganz stark auf der ästhetischen Empfänglichkeit beruht. Rivarol hat stets zu der Quelle führen wollen, die seiner Meinung nach die Flut der nationalen Sprache speiste: die sprachschöpferische Kraft der großen Künstler. Sie offenbarte sich ihm zunächst, ähnlich wie Diderot, in den „Hieroglyphen" der Dichter, den Metaphern[470]). Aber dann hat er in aller Allgemeinheit den Ausdruck geprägt, der dieses künstlerische Leben der Worte bezeichnet: «les expressions créées». Mit ihm geht Rivarols Sprachbetrachtung in die Kunstanschauung über. Nirgends ist sein Blick für die Sprache tiefer gedrungen als auf dieser Grenze. «Un mot par lui-même n'est rien qu'un assemblage de lettres, mais une expression est tout: c'est d'elle que les mots attendent la vie» (II 185f)[471]). Wohl kein Wort klingt stärker an Humboldtsche Ideen an. Aber es macht die Eigenart Rivarols aus, daß er eine solche Erfahrung nicht als Sprachphilosoph, sondern nur als Kunstkritiker verwendet hat. Die tiefste Wirkung hat auf Rivarol das dichterische Wort ausgeübt.

Ueberblicken wir die beiden Wege, auf denen sich Rivarol dem Geheimnis der Sprache genähert hat, und fragen wir uns, wo im 18. Jahrhundert eine ähnliche Vereinigung von sensualistischer Spekulation und künstlerischem Sprachgefühl anzutreffen sei, so finden wir in Frankreich kein zweites Beispiel. Einzig die Gedankenwelt Herders weist eine ähnliche Zusammensetzung auf, wenn sie auch freilich an Fülle und Gewalt die Rivarols unendlich übertrifft[472]).

III.

Dichtung.

«Un homme a l'esprit de critique, lorsqu'il a reçu du ciel non seulement la faculté de distinguer les beautés et les défauts des productions qu'il juge, mais une âme qui se passione pour les unes et s'irrite des autres, une âme que le beau ravit, que le sublime transporte et qui, furieuse contre la médiocrité, la flétrit de ses dedains et l'accable de son ennui» (I 130)[473]). Es wäre töricht, mit besseren Worten sagen zu wollen, in welchem Grade Rivarols Seele dem künstlerischen Eindruck offen stand. In diesem Bild des literarischen Kritikers hat er alle Züge hervorgehoben, die ihn selbst zum bedeutendsten Kunstrichter seiner Zeit machten. Er war es nicht der Wirkung nach, darin übertrifft ihn etwa La Harpe weit, auch nicht durch die Gewähltheit und Innigkeit seines Kunstverständnisses, hierin kann man ihn einer erlesenen Seele wie Joubert nicht vergleichen, aber durch den

untrüglichen Sinn für wahre Größe und die Leidenschaft, mit der er das Mittelmaß gebrandmarkt hat. Es ist die Reizbarkeit seines Geschmacks und die Idealität seiner Maßstäbe, die ihn zu diesem Richteramt befugt. Selbst dort, wo seine ästhetischen Begriffe begrenzt erscheinen, fühlt er noch den Stachel des unbedingten Anspruchs: «nous sommes en littérature la pierre à aiguiser, qui ne coupe pas, mais qui fait couper» (V 5f)[474]).

Will man sich ein Bild seiner Wertetafeln machen, muß man von seiner Verehrung für den schöpferischen Dichter ausgehen. Er hat den Blick stets nur auf die wenigen ganz Großen gerichtet. Es sind die ursprünglichen gewaltigen Seelen[475]), die nur selten erscheinen, Einsamkeit und Unglück zu tragen haben[476]) und unverstanden ihrem Zeitalter den Spiegel vorhalten[477]). Wenn dies Züge sind, die an Diderot, oder gar an den „Sturm und Drang" und die Romantik erinnern, so besteht doch ein großer Unterschied: dem Geniebegriff Rivarols fehlt alles Aufrührerische und Formzersprengende. Rivarol kennt keinen Widerspruch zwischen Schöpfertum und Maß, höchstens eine fruchtbare Spannung. Aus ihr soll das Vollkommene hervorgehen. Daher hat er stets über jene gespottet, die das Genie von jeder Regel befreien (V 178) und jede literarische Autorität ablehnen: «cette portion du public qui aime à fronder tout ce qui a l'apparence d'autorité» (Mercure 18. IX. 1779). Obwohl er sich selbst oft genug über die Akademie lustig gemacht hat, verteidigt er sie stets, wenn sie angegriffen wird (z. B. PBP 189). Vorschriften und Regeln erfüllen nach seiner Meinung ein Bedürfnis des wahren Talents: das echte Können verlangt nach Harmonie. «L'art poétique de Boileau ... fait plaisir à proportion de ce qu'on est digne de le lire» (II 176). Es ist eine der grundlegendsten Ueberzeugungen Rivarols, daß gerade die Fülle einer wirkenden Kraft die Ordnung entstehen läßt. Hier wurzelt der Vergleich der künstlerischen und politischen Sphäre, der ihm so natürlich ist.

Rivarols Kunstideal ist klassischer Art, aber es ist ein weiter und lebendiger Begriff der Klassik. Seine Hauptaufgabe ist zunächst, in einer Zeit des literarischen Niedergangs die großen Vorbilder wieder aufzurichten. Eine der ersten Kritiken Rivarols im Mercure de France (30. XII. 1780) bespricht eine anonyme Bearbeitung der Corneilleschen Dramen, «auxquelles on s'est permis de faire des changements, en supprimant ou raccourcissant quelques Scènes, et substituant des expressions modernes à celles qui ont vieilli»; sie ist ganz von dem ehrfürchtigen Respekt vor der Größe des Dichters erfüllt, einer Achtung, die Rivarol zu überlegenem Spott berechtigt: «Il était réservé au grand Corneille de former son siècle, il étoit réservé au nôtre de corriger le grand Corneille; et l'Auteur Anonyme vient d'acquitter la dette de son siècle. Gloire à notre siècle et à l'Anonyme!» Es ist der gleiche Geist, der den Almanach de nos Grands Hommes (1788) erfüllt. Die echten Rangverhältnisse sollen wieder hergestellt werden: «L'esprit de critique est un esprit d'ordre» (I 130). In einer großen Anzahl der Artikel besteht der Witz darin zu versichern, der und jener habe einen der Großen der Weltliteratur bei weitem übertroffen und werde ihn bald in Vergessenheit bringen. So bildet sich eine ganze Sammlung klassischer Namen, die Rivarol seinen Zeitgenossen gegenüberstellt: sie stammen aus der

griechischen, lateinischen, italienischen, englischen und französischen Literatur. Soweit sie als Maßstab der Gegenwart dienen, ist ihre Auswahl einleuchtend. Dagegen läßt sich aus dem Hohn und Spott dieser Zeitkritik nicht entnehmen, welche ästhetische Vorstellung für Rivarol selbst diese bunte Reihe von Namen verband. Ist es nur das Merkmal der Größe oder die Gemeinsamkeit bestimmter, als klassisch empfundener Schönheiten?

Die Weite seines literarischen Blicks wird durch die Idee einer „Weltliteratur" bestimmt: «On appelle livres classiques, les livres qui font la gloire de chaque nation en particulier, et qui composent ensemble la bibliothèque du genre humain. Ils ne sont pas très nombreux» (I, XXXVIII). So lautet Rivarols allgemeinste Definition, um den Kanon der Schriftsteller auszuwählen, die in einem Wörterbuch als Autoritäten aufzuführen wären. Es ist keineswegs eine ungeschichtliche Vorstellung, die dieser normativen Idee zu Grunde liegt[478]). Freilich kann Rivarol hyperbolisch sagen: «si les Esquimaux nous offraient tout à coup douze écrivains du premier ordre, il faudrait bien que les regards de l'Europe se tournassent vers cette littérature des Esquimaux» (Lesc. I 57). Jedoch sieht man bereits in diesem Satz, wie Europa die geschichtliche Begrenzung bietet. In der Tat wird die Vorstellung der Weltliteratur nur in der europäischen Völkerfamilie lebendig. «Notre Europe» (Lesc. I, 2), das ist ein Chor verschiedener Stimmen, in den die einzelnen Nationalliteraturen in geschichtlicher Folge einfallen. Es ist das Vorbild seines Lehrers Voltaire, das Rivarol, weit über seine wirkliche Belesenheit hinaus, wenigstens die Idee einer europäischen Bildung darstellen heißt. Wie gegenwärtig ihm diese geistige Einheit war, zeigt etwa die Kritik an Delille, dem gefeierten Uebersetzer der Georgica und Dichter der «Jardins»: «Ses amis sont encore très fâchés que dans un ouvrage sur la nature, il ait dédaigné cette sensibilité des anciens qui anime tout, jusqu'aux moindres détails; et cette philosophie des modernes qui allie sans cesse les observations de la ville aux sensations de la campagne: qu'il ait méprisé la mélancolie douce des Allemands, et la richesse des imaginations anglaises» (II 198). Mögen die Vorstellungen auch noch so oberflächlich sein, immerhin herrscht in einem solchen Urteil das deutliche Bewußtsein, jede nationale Literatur müsse sich in Europa mit den Nachbarn messen und in einen fruchtbaren Austausch treten. Es ist diese Gesinnung, die Rivarol seine Danteübersetzung unternehmen läßt. «La langue française ne recevra toute sa perfection qu'en allant chez ses voisins pour commercer et pour reconnaître ses vraies richesses» (III, XXV). Rivarol steht damit am Beginn jener Uebersetzerneugier, die ein Kennzeichen der Romantik ist. Dennoch bleibt wahr, daß das endgültige Gepräge seines Bildungsideals klassischer Art ist. Es fehlt ihm ganz die romantische Sehnsucht nach dem Fernen, es fehlt ihm auch jene Geschichtsreligiosität Herders, vielmehr hat sich bei ihm die Weite der literarischen Anschauung mit einer ästhetischen Norm durchdrungen. Wenn die europäischen Völker einen gemeinsamen Chor bilden, so will der Discours de l'universalité beweisen, daß Frankreich die Rolle der Chorführerin erhalten hat. Aber es ist kein übersteigertes Nationalgefühl, das Rivarol die Formel finden läßt, auf die man ihn künftig meist festgelegt hat: «... Le Français, ayant reçu des impressions de tous les peuples de l'Europe, a placé le goût dans les

opinions modérées et ses livres composent la bibliothèque du genre humain» (Lesc. I 42). Eher ist es ein Beispiel dafür, wie glücklich meist im französischen Denken die eigenen Werte den Anschein der Allgemeingültigkeit gewinnen. Denn Rivarol hat den Anspruch der Weltgeltung in einer Sphäre reiner Geistigkeit erhoben: die französische Literatur kam neben der antiken als einzige seinem ästhetischen Ideal der Klassizität nahe.

Dies Ideal ist äußerlich leicht abzugrenzen. Rivarol hat stets zwei Formen der literarischen Produktion unterschieden: hier die Werke eines Plautus und Ennius, eines La Fontaine und Molière, dort die Vergils oder Boileaus und Racines. Die erste Gattung bleibt national beschränkt. Sie schöpft aus dem Reichtum der Volkssprache, die Originalität einer dichterischen Phantasie prägt sich in ihr aus, ihre Wirkung ist unmittelbar, aber zeitlich begrenzt. Das Ideal der zweiten ist reine Vollkommenheit. In ihr findet sich eine volksfremde Kunstsprache, das Ergebnis eines zähen Willens und empfindlichen Geschmacks. Sie wirkt nur auf einen kleinen Kreis, aber über die nationalen Grenzen hinaus und in die Zukunft (Lesc. I 56, P. inéd. p. 9). Mit diesen Begriffen hat Rivarol einer Gestalt wie Shakespeare ihren „wahren Rang" (sa véritable place) zugewiesen (Lesc. I 74ff). Gegenüber diesem „außerordentlichen Menschen" hebt sich sein eigenes Ideal scharf ab. Wenn Shakespeare, wie Rivarol glaubt, genial aber unausgeglichen, volksverbunden aber auch volkstümlich ist, eine Naturgewalt, so entfernt Rivarol grundsätzlich das Idealschöne (le beau idéal) vom Natürlichen: «L'art n'est jamais grand comme la nature, et, puisqu'il ne peut tout embrasser comme elle, il est contraint de faire un choix» (Lesc. I, 75). Diese Scheidung, die sich in Rivarols Kulturphilosophie wiederfindet, läßt ihn das Ideal einer esoterischen Kunst entwerfen: «Les plaisirs purs que donnent la décence, la raison, l'ordre et la perfection, ne sont faits que pour les âmes délicates et exercées» (Lesc. I 75). Die Umrisse sind jetzt deutlich: Rivarol hat Vergil und Racine stets über alles verehrt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß er daneben eine starke Vorliebe gerade für die unmittelbarsten Schriftsteller der französischen Klassik hatte: für Montaigne, La Fontaine, Mme de Sévigné [479]). Die innere Lebendigkeit seines Klassizismus wird in jenen theoretischen Aeußerungen nicht deutlich: sie bewährt sich nur im Umgang mit dem Kunstwerk. Man muß seine Kritiken durchgehen und die Palette seines Lobes und Tadels zusammenstellen, will man ein sprechendes Bild der von ihm geforderten Vollkommenheit erhalten.

Freilich darf man sich von seinen Kritiken nicht zuviel versprechen. Nie hat er im modernen Sinne ein „Erlebnis" wiedergeben wollen, auch sind die meisten nicht aus einem tiefen Eindruck hervorgegangen. Daher hat Rivarol stets vorgezogen, den Gegenstand als Vorwand zu benutzen, um einen allgemeinen Gedanken zu entwickeln. «Les titres de la plupart des livres ne sont qu'un prétexte pour le génie» (II 178). Dieses Wort scheint auf sie gemünzt; wie Gide hätte er sie «Prétextes» nennen können. Erscheinungen wie Delille und Florian lassen ihn die literarischen Zeitverhältnisse erörtern, eine Gestalt wie Mme de Staël ruft in ihm die grundsätzliche Unterscheidung von Esprit und Talent hervor, Ducis' Epître sur

l'amitié veranlaßt ihn, einen Essay über die Freundschaft zu schreiben. Die ästhetische Analyse beschränkt sich meist nach antiker Weise auf knappe und entschiedene Werturteile. Sie sollen uns auf Rivarols Begegnung mit Dante vorbereiten, das einzige ästhetische Erlebnis, das ihn sein Bestes hat geben lassen.

Das Kennzeichnende aller literarischen Eindrücke Rivarols ist, daß sie ausschließlich sprachlicher Natur sind. Daß er fähig war, einen großen Gehalt in sich aufzunehmen, wird die Danteübersetzung zeigen, aber auch dort ist das Medium die Empfänglichkeit für alle Wirkungen der Danteschen Sprache. «Admirable propriété de la parole, de montrer ainsi l'homme tout entier» (Lesc. I 16). Diese Wahrheit empfängt für Rivarol ihre tiefste Bestätigung im dichterischen Wort. Darum ist seine Aufmerksamkeit für alle Möglichkeiten des Stils nicht nur ein Kult der Form oder gar nur sprachliche Neugier, sondern neben beidem ist es die Gewißheit, nur im Wort den Sinn zu erfassen. Es ist charakteristisch, daß fast alle Denker, die Rivarol beeinflußt haben, zugleich eine sprachliche Wirkung auf ihn ausgeübt haben: die einzige Ausnahme ist wohl Condillac. Er hat sich immer wieder über die Bedeutung des guten Ausdrucks geäußert: «Les idées ne demandent qu'à être bien exprimées» (I 137). «C'est dans la parole que se fait la véritable génération de la pensée» (II 181). Mit dem Denker, dem die Gabe des Wortes versagt ist, hat er stets eine Art Mitleid empfunden: «celui qui ne rend sa pensée que d'une manière louche et entortillée, propose réellement un problème, et ce problème n'est résolu que par celui qui parvient à la bien exprimer» (II 181). Alle Lust und alles Leben des Gedankens war für ihn mit dem Sprechen verknüpft. Jedoch steht es so, daß sich der Reiz des Sprachlichen in der Dichtung fast verselbständigt. Die Anschauung, daß die dichterische Form den Gedanken kunstvoll zu umkleiden habe, hat Rivarol völlig geteilt (Lesc. I 49). Er rät stets, auch bei Versen mit einem Prosaentwurf zu beginnen (Mercure 18. IX. 1779, p. 106). «Le langage est le vêtement de la pensée» (III 283). Auch für ihn bedeutet Dichten vor allem ein Ueberwinden von Schwierigkeiten (la difficulté vaincue). So kommt es, daß seinem Begriff des Stils stets etwas Artistisches anhaftet. Wenn er vom „Geheimnis des Ausdrucks" spricht (I 227), so überschätzt er allzusehr die kunstvolle Einzelwendung, den berechneten Effekt, selbst sein Ideal der «expressions créées» ist nur die höchste Form dieser Vorliebe. So echt seine Empfänglichkeit für die Gewalt einer neuen Stilfigur gewesen sein mag, hier liegt die Grenze seines ästhetischen Sinns. Der heilige Eifer, mit der er in allen seinen Kritiken den „Stil" prüft, «la vraie pierre de touche du mérite d'un écrivain» (V 228), entspringt einem zu bewußter Einseitigkeit entwickelten romanischen Formgefühl.

Innerhalb dieser Grenzen verraten seine Forderungen ein Ideal von großer innerer Spannkraft. Zwei Wertreihen stehen einander gegenüber. Die eine wird von Rivarols Phantasie bestimmt, deren Kühnheit Sainte-Beuve als erster erkannt hat. Sie verlangt nicht nur nach lebendiger Originalität, sondern hat eine Vorliebe für das Gewaltige, Erhabene. «grandeur» (II 199), «âprete» (II 351), «étrangeté» (V 188), das sind die Eigenschaften, die Rivarol zu würdigen verstand. Das Fade und Matte war

ihm verhaßt (V 27, 45, 47, 66, 105, II 279). Immer wieder fordert er Kühnheit im Ausdruck (hardiesses) (Merc. 18. IX. 79., p. 102). Es kommt darauf an, die Sprache zu erneuern, nicht durch Neubildungen, sondern durch schöpferische Phantasie. (II 180, 331). Das ist der Sinn der Formel: expression créée. Rivarol hat vor allem an die Metapher gedacht: bei ihr beginnen alle Bestrebungen der Zeit, die poetische Sprache aufzufrischen. Es herrscht eine allgemeine Sucht, „malerisch" zu sehen (créer en peignant). Einer der Wegbereiter dieser neuen Dichtung ist Rivarol[480]): er hat den Sinn für das Zukünftige, Lust, die alten Pfade zu verlassen und den Umkreis des Dichterischen zu erweitern (Mercure 18. IX. 1779, p. 115). «Il faut quitter le vieil homme en poésie» (II 352). — Die Besonderheit seines Kunstideals entsteht jedoch erst dadurch, daß ein Bedürfnis nach Vollkommenheit die Forderungen der Phantasie ergänzt. Er verlangt Aufbau (II 199), Proportion (Lesc. I 74), Maß und Ausgeglichenheit (I 135, 254, Lesc. I 41, 54). Es ist eine Verbindung, die seinem Geist natürlich ist. Seine höchste Befriedigung wird stets erreicht, wenn sich Verstand und Gefühl durchdringen. Am deutlichsten tritt es in der Forderung hervor, die philosophischen Erkenntnisse der Zeit poetisch zu nutzen (Mercure, 18. IX. 1779, p. 115; II 198, 235). Die Dichtung soll nicht gelehrt, aber durchgeistigt sein. Schärfe des Geistes (précision de l'esprit) und echte Einbildungskraft (véritable imagination) gehören zusammen (Mercure, 18. IX. 1779, p. 106). Es ist eine Forderung des 26jährigen Rivarol. Um die gleiche Zeit begegnete er dem Dichter, an dessen Werk sich erweisen sollte, welcher Anspannung seine Seele fähig war: Dante Alighieri.

IV.

Rivarol und Dante.

Rivarols Uebersetzung des «Inferno», durch die Dante der französischen Romantik vermittelt wurde, hat man, wie verständlich, stets unter dem Gesichtswinkel betrachtet, wieweit sie das italienische Original wiederzugeben imstande sei. Die Urteile mußten sich weitgehend gleichen: sie konnten zwischen einem scharfen Tadel wie: «cette traduction est une trahison»[481]) und einem anerkennenden: «honneur à Rivarol!»[482]) schwanken, aber alle mußten feststellen, daß durch diesen Versuch Dante noch nicht für die französische Sprache gewonnen sei. Am ausführlichsten hat Farinelli dieses Gericht gehalten. Eifersüchtig über alle Schönheiten Dantes wachend, zählt er alle Züge auf, durch die Rivarol sein Urbild entstellt hat[483]). Dieser Kritik vom Standpunkt einer unbedingten Danteverehrung haben wir nichts hinzuzufügen. Wie hätte ihr Rivarol nicht verfallen sollen, da weder der Zeitpunkt, noch die Sprache, noch die Gesinnung seiner Uebersetzung ihm den ganzen Dante zugänglich machen konnten. Vielmehr wird es unsere Aufgabe sein, zu verstehen, wie es überhaupt möglich war, daß Ende der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts der junge Rivarol Dante begegnete. Uns reizt es zu untersuchen, inwiefern diese Uebersetzung dem Rivarolschen Geiste entspringt. Das mächtige Werk Dantes ist nur der Prüfstein, an dem sich Rivarol versucht.

Das Zweideutige, das Rivarols Geistigkeit immer wieder anhaftet, tritt auch in der ersten Begegnung mit Dante hervor. Man erzählt, Rivarol habe seine Uebersetzung auf Grund einer Wette begonnen, die er mit dem greisen Voltaire einging. Dieser hatte spottend gesagt, Rivarol werde das Inferno niemals in gehobenem Stil übersetzen können. Also trat Rivarol an die Divina Commedia mit dem Gedanken heran, sie zu einem artistischen Meisterstück zu benutzen? Man darf sich durch den frivolen Ton nicht täuschen lassen, mit dem in dieser Wette geistige Dinge behandelt werden. Sie ist ein Beispiel für die Vielschichtigkeit des Rivarolschen Geistes, in dem sich hinter einer blasierten Oberfläche ein geistiges Streben verbirgt, das sich sehr ernst nimmt und eher zum Pathos als zum Leichtsinn neigt. Jenes Spottwort bildet den Anlaß zu einer fünfjährigeen Arbeit, die er energisch gegen jedes geringschätzige Urteil verteidigt hat: Die Voltairesche Frivolität ist Rivarol fremd (III 227). Wo sein Witz nicht nur ein Spiel der Zunge ist, hat er stets einen philosophischen Unterton. Ein geistiges Ungenügen an der Zeit und den Zeitgenossen drückt sich in ihm aus. Diese Seite seines Charakters scheint mir bewirkt zu haben, daß Rivarol über das Sprachliche hinaus für die Größe des Danteschen Menschentums empfänglich war. Von seinen Vorgängern unterscheidet ihn nicht nur das größere Talent, sondern vor allem der tiefere und weitere Blick. Rivarol ist der einzige, bei dem es zu einer wirklichen Begegnung der Geister kommt. Es hat einen eigentümlichen Reiz zu sehen, wie dieser Mensch des ausgehenden 18. Jahrhunderts sich in Dante wiederfinden kann. Sein Leben spielt auf einer improvisierten Bühne einige Szenen der Danteschen Commedia nach.

Am weitesten ist Rivarols Abstand im Religiösen, aber wie viele Verehrer Dantes im 19. Jahrhundert werden nur den Ethiker Dante und sein Inferno begreifen. Dagegen ist das Verbindende Rivarols sprachliches und politisches Interesse. Es wäre seltsam, wenn ein Mensch, der in seiner Zeit die Flachheit der Literatur leidenschaftlich bekämpft hat und für das höchste Niveau eintrat, wenn er nicht den Sprachschöpfer und Dichter Dante zu würdigen gewußt hätte. Le Breton hat Recht, wenn er Rivarols Nichtachtung des Mittelmaßes durch den himmlischen Boten im 9. Gesang des Inferno versinnbildlicht [484]). Das gleiche Verständnis mußte die politische Leidenschaft Dantes finden. Die umfassende Bedeutung, die das Politische für Rivarol während der Revolution gewinnen sollte, hat manches gemein mit der politischen Gläubigkeit des Florentiner Emigranten. An Kraft des Hasses kam ihm Rivarol nicht gleich, aber auch er verstand sich auf alle Mittel, den Gegner mit Schmähungen, mit Hohn und Spott zu überschütten. Wie jener ist er fern der Heimat gestorben, an der er mit inniger Liebe hing. Das dritte und vielleicht wichtigste Bindeglied ist beider klassischer Führer: Vergil. Nicht in dem hohen Sinn wie für Dante, aber doch weit über das Aesthetische hinausgehend war die Aeneis auch für Rivarol ein Lebensbuch. Sie hat ihm in allen Lagen Antwort gegeben: als er seine Preisschrift der Berliner Akademie einsendet, ist ihr Kennwort: «Tu regere Eloquio Populos, o Galle, memento» (vgl. Aen. VI, 850), eine Wendung, die an das Verfahren seiner Parodien erinnert. In ähnlicher Weise hat er seinen Zeitungsnummern während der Revolution meist Vergilworte

vorangestellt: sie werfen ein pathetisches oder ein ironisches Schlaglicht auf die jeweilige Situation. Es ist eine Vertrautheit mit der Dichtung, die zur geistreichen Travestie neigt. Aehnlich doppelsinnig ist der ganze Vergleich mit Dante: wo dieser eine machtvolle Einheit von Charakter und Geist darbietet, ist Rivarols Wesen bis zum Scharlatanmäßigen unzuverlässig. Nur im Geist hat er eine reine Beziehung herstellen können, und mir scheint außer Zweifel, daß durch die Begegnung mit einem Meister wie Dante er sich in seinen wichtigsten Neigungen bestätigt und bestärkt gefühlt hat.

Aus diesem geistigen Eindruck entsteht das Dantebild, das in seine Uebersetzung einführt. Nur so ist zu erklären, daß es zum erstenmal eine überzeugende Vorstellung von Dante vermittelt, was keinem der Vorgänger gelungen war. Diese sind nicht zahlreich. Nach Grangiers Uebersetzung von 1597 hatte man in Frankreich keinen bedeutenden Schritt mehr unternommen, um sich Dante zu nähern. Die wenigen Urteile des 18. Jahrhunderts, von de Brosses (1739), Louis Racine (1747, 1755), Voltaire schaffen nur ein Zerrbild. Vor allem die paar Sätze Voltaires prägen sich einer ganzen Generation ein [485]). Sie schildern Dante als einen Naturdichter, seiner Zeit überlegen, aber doch geschmacklos und ungenießbar. Das immer wiederkehrende Beiwort ist «bizarre». Einzelne Schönheiten, «une vingtaine de traits» [486]) ragen hervor. Das Ganze aber ist voll langweiliger Theologie, ja noch unerträglicher, ein Gemisch mythologischer und christlicher Elemente. Es reizt zur Uebersetzung im burlesken Stil (mit einer Episode des 27. Ges. d. Inferno: Guido v. Montefeltro, hat Voltaire den Versuch gemacht). Diese Vorstellung beherrscht noch das erste Buch, das ausführlicher über Dante berichtet: Chabanons Vie du Dante (1773). Es ist ein Ueberblick über Dantes Gesamtwerk, dabei völlig von seinem Widersinn (absurdité) überzeugt. Die Uebersetzungsproben in Versen sind kläglich. Nur die Ugolinoepisode wird herausgestrichen. Diese und die Francescaszene — eine Auswahl, die nicht von Voltaire stammt — bleiben für ein breiteres Publikum mit dem Namen Dante verbunden. 1776 erschien eine Prosaübersetzung des Inferno, deren Gesinnung erheblich von der Chabanons absticht. Sie ist von einer ehrlichen, warmen Begeisterung für das Werk Dantes getragen, freilich sprachlich wie gedanklich unbedeutend. Ihr Verfasser ist Moutonnet de Clairfons. Mit ihr beginnt sich das romantische Dantebild zu formen: die Gestalt des einsamen verkannten Genies. Freilich findet auch Moutonnet Dantes Kunst noch barbarisch und zuweilen geschmacklos, aber er schiebt alle Schuld dem Zeitalter zu. Die Unausgeglichenheiten, die Vermischung von heidnischer und christlicher Formenwelt entschuldigt er: Dantes Werk gleicht einer gotischen Kirche, «ces Temples majestueux, augustes et gothiques ... trop surchargés d'ornements superflus, mesquins, grotesques et puériles» [487]). Den Dichter lobt er uneingeschränkt: «la force, l'énergie, l'âpreté même du style, ... un pinceau mâle, fier et hardi ... quel poète on plutôt quel peintre!» [488]) Dieser Begeisterung hat La Harpes Kritik einen Dämpfer aufgesetzt [489]). Dort herrschen wieder völlig Chabanons Ansichten: einige Episoden ausgenommen ist Dantes Dichtung barbarisch, nicht 20 Vergilsche Verse aufwiegend. Rivarol hat sich in diesen Streit nicht eingemischt. Er findet

seinen eigenen Weg zu Dante. Ob Montonnet die Dichtung Dantes liebt, beschäftigt ihn nicht, er fragt nach dem Wert seiner Uebersetzung. Sein Urteil ist knapp: «M. Moutonnet était trop doux pour traduire l'Enfer» (V 223). Ohne Zweifel hat er richtig gesehen. Moutonnets Sprache ist wie sein Geist ohne ausgeprägte Eigenart. Rivarols Beziehung zu Dante dagegen ist ganz und gar individuell. Sein Dantebild läßt sich weder auf der Seite der Voltaireanhänger einordnen, noch auf der Gegenseite, wie sie Frérons Zeitschrift, Année littéraire, vertritt [490]). Die Selbständigkeit zeigt sich besonders deutlich in Rivarols Kommentar. Sachlich hat er Moutonnets Anmerkungen häufig benutzt, dagegen nie für die ästhetischen Werturteile, die bei jenem selten und unbedeutend, bei ihm dagegen zahlreich und stets wohl begründet sind [491]). Rivarol ist der erste, der als einzelner mit sicherem Blick Dante entgegentritt und durch die Schablone der Voltaireschen Formeln und den vagen Dunst der romantischen Begeisterung hindurch wenigstens einige Züge des Danteschen Wesens erkennt.

Zunächst ist erstaunlich, mit welcher Sicherheit er Dante seinen wahren Rang zuweist. Nichts mehr von dem Zaudern seiner Vorgänger, ihrem Zurückschrecken wie vor etwas Monströsem oder ihrem Entschuldigen und Verteidigen. Bei Rivarol erscheint Dante in seiner ganzen Ueberlegenheit als großer Mensch. Ein reiner Glanz hoher Geistigkeit ist um ihn. Sie hat nichts Unbestimmtes, sondern hebt ihn klar vom geschichtlichen Hintergrund ab. Diesen hat Rivarol bewundernswert deutlich gesehen, obwohl er nur oberflächliche Kenntnsse besaß. Aber er hat ein natürliches Verständnis für Ideen und ihre Zusammenhänge. So vermag er sich den Charakter der Zeit zu konstruieren. Es kommt ihm vor allem in der Würdigung des Christlichen zugute. Wo Voltaire Beschränktheit und Unsinn sieht, erblickt er die Geschlossenheit einer Weltanschauung. Es ist ein seltsamer Ton, in dem Rivarol von jenen „Lebensworten" spricht: «il semble qu'aujourd'hui on ne puisse plus traiter les grands sujets mystiques d'une manière sérieuse» (III, XXIII). Zwischen den „Trümmern der Literaturen und Religionen" wird er mit Dante Christ, wie er mit Vergil Heide zu werden vermag. Freilich hat diese Ueberlegung nur eben vermocht, ihn das geschichtliche Recht der Danteschen Dichtung verteidigen zu lassen (III 227). In seiner Uebersetzung tritt überall die Entfremdung vom Christlichen zu Tage: Dante wird bewußt zum Stoiker umgemodelt [492]). Für den Heilsplan der Commedia hat Rivarol kein Verständnis [493]). Wo es geht, versucht er zu beweisen, daß Dante seiner Zeit überlegen war, «combien le Dante était supérieur à la philosophie scolastique de son siècle. Ses distinctions sont nettes, et sa théologie fort simple» (III 92). Er hat neben dem großen Künstler nur noch den Patrioten gesehen. Seinen Bürgerstolz (III, VIII), seinen leidenschaftlichen Haß (III, 85, 226), sein tragisches Geschick (III, VI, XIf), all das hat Rivarol verstehen können. Aus diesen Zügen erklärt er den Geist des Inferno: «il est évident que les malheurs de son siècle et ses propres infortunes feront sur lui des impressions profondes, et le disposeront à des conceptions mélancoliques ou terribles» (III, XVf). Das Poetische des Inferno sind die irdischen Leidenschaften, mit denen es Dante erfüllt, die politische Sorge um Italien und Florenz: «ce n'est qu'en passant qu'il touche aux questions sur la vie future dont le

monde s'occupait alors» (III, XII). Wo jedoch Dantes Gegenstand christlich ist, hat er ihn, wie Michelangelo in der Malerei, ins allgemein Menchliche erhoben. Rivarol hat den Künstlerglauben an eine Sphäre der Erhabenheit (sublimité), die jedem zugänglich ist (III, XXII).

Es schien mir bedeutsam, zu zeigen, wie Rivarol auch zu der geschichtlichen Gestalt Dantes ein gewisses Verhältnis gewinnen konnte, da nur diese moralische Beziehung einem Dichterbild die eigentliche Seele gibt. Auch im Falle Rivarols trifft dies zu, gerade weil er fast ausschließlich den Künstler Dante würdigt. Die dichterische Wirkung des Inferno auf Rivarol ist unmittelbar und tief gewesen. Der Eindruck der künstlerischen Kraft war so groß, daß auch die Mängel, die sich Rivarols Geschmack aufdrängen mußten, ihn nicht schwanken ließen: «Du mélange de ses beautés et de ses défauts, il résulte un poème qui ne ressemble à rien de ce qu'on a vu, et qui laisse dans l'âme une impression durable» (III, XXIII). Die Spannweite seines Geschmackes muß bei der Vollendung Vergils doch noch nicht befriedigt worden sein: «on n'y sent pas ce goût âpre et sauvage, cette franchise qui ne peut s'allier avec la perfection et qui fait le caractère et le charme du Dante» (III, XXI A. 1). So kommt er zum Schluß: «quand il est beau, rien ne lui est comparable» (III, XXI).

Freilich hat Rivarol noch genug an Dante auszusetzen, und das Prädikat «bizarre» kehrt nur allzuoft wieder[494]). Aber alle diese Urteile werden durch die geschichtliche Betrachtung seiner Sprache gemildert. Die Unausgeglichenheit des Danteschen Stils, «un style affamé de poésie qui est riche et point délicat» (III, XX), erklärt sich aus der Arbeit eines Sprachschöpfers. Dante ist für Rivarol das eindrucksvollste Beispiel, wie die Nationalsprachen alles den großen Dichtern verdanken. «Il fit parler une langue qui avait bégayé jusqu'alors» (III, XIX). Später hat Rivarol diesen Satz näher ausgeführt: erst Dante habe eine dichterische Sprache geschaffen. Das Toskanische sei wohl reif gewesen, aber noch nicht gereinigt und veredelt (III 267). Auch das politische Gleichnis fehlt nicht: es war eine republikanische Sprache: «chaque mot y participait de la souveraineté» (III, 227). Es ist Rivarols bekannte Vorstellung: eine Sprache sei durchzugliedern wie eine Gesellschaft. Er wünscht die Trennung verschiedener Stilgeschichten herbei: nur dann ist ein gleichmäßiger Ton möglich: «ce mérite continu du style» (III 283). Es sind die gleichen Begriffe, mit denen Rivarol Shakespeare einordnet (Lesc. I 74ff). Aber während er zu diesem gar kein Verhältnis gefunden hat[495]), macht Dantes Sprache für ihn den eigentlichen Reiz aus. Der Grund ist, daß er zugleich die unerhörte dichterische Disziplin verspürt hat, die diesen Sprachstoff bändigt. Trotz aller Ausstellungen erkennt Rivarol in Dante einen Meister an, von dem er wie von Vergil lernt. Sein Geist war dazu geschaffen, den kunstvoll berechneten Aufbau der Danteschen Welt zu würdigen: «le triple théatre de son poème se trouve construit avec une intelligence et une économie admirables» (III, XIII). Die Vorstellung des Höllentrichters, die Goethe geometrisch-nüchtern vorkam, ist ganz nach Rivarols Geschmack: «une spirale et des cercles sont une de ces idées simples, avec lesquelles on obtient aisément une éternité» (III, XIIIf). Das Beziehungsreiche dieser

Phantasie (le côté ingénieux III, XXII) vermag Rivarol zu begeistern. — Nach dem Aufbau des Ganzen hat er sich über die Kunst des Schilderns geäußert, und auch hier hat er den richtigen Blick: «ce mélange d'événements si invraisemblables et de couleurs si vraies fait toute la magie de son poème» (III, XXI). Er findet Ausdrücke der höchsten Bewunderung (z. B. III 207) und bedauert nur, daß längere Episoden nicht häufiger vorkommen: «c'est le vice fondamental du poème» (III, XXII, 45). Trotzdem behauptet er auch hier Dantes unbedingte Ueberlegenheit. — Der Hauptgegenstand seines ästhetischen Kommentars ist jedoch die poetische Diktion. Mit ihr haben wir den eigentlichen Antrieb seiner Uebersetzung erreicht. Mit jener leidenschaftlichen Kennerschaft, von der wir sprachen, bringt er sich die Mittel des Danteschen Stils zu deutlichem Bewußtsein. Bei seiner Eindrucksfähigkeit für die sprachliche Wirkung behalten freilich diese Beobachtungen leicht etwas Artistisch-Aeußerliches. Es zeigt sich in den modisch manierierten Metaphern, in die er sie kleidet. Er sieht, schmeckt und riecht die Besonderheiten der Sprache: «l'odeur de son siècle» (III, XXXV), «un goût de vétusté» (III 45), «la couleur d'un chant» (III 45), «la teinte dominante» (III 206). Vor allem das Malergleichnis ist charakteristisch für Rivarols Anschauung. Der künstlerische Stil entsteht, indem man der Zeichnung Farben aufsetzt (III, XX). Auch die Forderung, kühn und schöpferisch im Ausdruck zu sein, durchbricht nicht diese herkömmliche Vorstellung der Rhetorik: die Wendungen entstehen für sich und werden in kluger Verteilung angebracht. In diesem Sinn bespricht Rivarol sprachliche Kühnheiten Dantes (III 45, 175). Es sind überraschende Zusammenfügungen, die zugleich einen gedanklichen Reiz haben. Ihn beherrscht eine Freude am Kunstmittel (artifice), die für diese Uebergangsjahrzehnte bezeichnend ist.

Es ist ein Stilideal, das nach einer neuartigen, farbenreichen, phantastischen Sprache verlangt. Ein echtes poetisches Bedürfnis verbarg sich hinter der unzulänglichen Aesthetik. So erklärt sich, daß gegen Ende des Jahrhunderts das Ungenügen an der französischen Sprache immer stärker wird. Ihre poetische „Armut" wird schmerzlich als Mangel empfunden. Man sieht sich nach Quellen um, die befruchtend wirken könnten. Dies ist der Ursprung der allgmeinen Lust am Uebersetzen. Ein Markstein wird die Georgicaübersetzung des abbé Delille (1770). In ihrem Discours préliminaire sind die Grundlinien der Methode gezogen, nach denen sich auch Rivarol richtet. Recht nüchtern werden drei zusammengehörige Erkenntnisse entwickelt: In einem Vergleich der lateinischen und französischen Sprache [496]) zeigt Delille, wie sehr die letztere poetisch im Nachteil ist: sie ist dezenter, aber dafür arm [497]). Das geeignetste Mittel sie zu bereichern, wird das Uebersetzen sein [498]). Neben die anderen Kunstgriffe, die Sprache zu erhöhen, wie «circonlocution, accessoires, harmonie imitiative» [499]), treten gewisse Regeln des Uebertragens (système de traduction) [500]). Der erste Grundsatz ist, nicht allzu wörtlich zu übersetzen. Vielmehr sollte das Prinzip der Kompensationen herrschen. «Il faut qu'il représente, autant qu'il est possible, sinon les mêmes beautés, au moins le même nombre de beautés» [501]). Es bedeutet ein kunstvolles Abwägen und Ausgleichen der Wirkung, das dem Uebersetzer zugleich Freiheit läßt und ihm Pflichten auferlegt. Delille

ging der eigentliche dichterische Sinn ab, und doch hat dieses Uebersetzerprogramm einen großen Einfluß ausgeübt[502]). Um die französischen «Géorgiques» erhob sich sogleich eine heftige Polemik zwischen La Harpe und Clément. Der eine verteidigt alle jene Kunstmittel, durch die Delille allein geglaubt hatte, sein Urbild erreichen zu können, das Streichen zu fremdartiger Metaphern, das Ausgleichen durch eigene Erfindung, das Kürzen und Dehnen, das Umstellen, kurz, alles, was die „bedürftige Schüchternheit" (la timidité indigente) der französischen Sprache fordert[503]). «En un mot, il faut songer à plaire et á être lu». Clément dagegen tritt für die Schönheiten des antiken Originals ein und verlangt größere Treue. Es ist ein Gegensatz der ästhetischen Ansprüche, der die literarische Bewegung bis zur Jahrhundertwende bestimmt. Alle Bestrebungen, einen neuen poetischen Stil zu schaffen, bleiben mit dem Problem der Uebersetzung verbunden. Wie verschiedene Begabungen sich dieser Aufgabe widmen, zeigen gut die Versuche, einen Dichter wie Klopstock französisch wiederzugeben. Delille, Sénac de Meilhan[504]), Chênedollé, Ch. de Villers haben z. B. alle vier mit dem Gedanken gespielt, wobei die Skala von Delille, der kaum Deutsch versteht und eine fremde Prosaübersetzung zu Grunde legen will[505]), bis zu Villers reicht, der methodisch eine wörtliche, eine prosaische und eine poetische Uebersetzung nebeneinanderstellt. An Chênedollé[506]) können wir erkennen, welchen Einfluß Rivarol auf diese Bewegung ausgeübt hat. Seine Danteübersetzung führt über Delille hinaus, weil sie von einem lebhafteren sprachlichen und dichterischen Empfinden getragen ist, in den Mitteln dagegen folgt er ganz seinem Beispiel. Freilich besteht zunächst ein wesentlicher Unterschied: Rivarol gibt nur eine Prosaübersetzung. Die verschiedensten Gründe haben ihn hierzu veranlaßt: als erster natürlich die für ihn unüberwindlichen Schwierigkeiten, Dantes Terzinen in Versen wiederzugeben (III 227), hinzu kam seine persönliche Vorliebe für die Prosa, um deren Vervollkommnung er sich vor allem bemühte. Nicht nur, daß er für sie veranlagt war, sondern ihre größere sprachliche Freiheit befriedigte eher seinen Geschmack. Im «Discours de l'universalité ...» hat er eine geistvolle Kunstlehre der französischen Prosa gegeben (Lesc. I, 47ff). Ihre Vorzüge sollten auch seiner Uebersetzung zu Gute kommen: sie erschien ihm reicher, kraftvoller, farbiger als der Vers. Es ist jene «poétique particulière», die Guéneau de Mussy tadelt[507]). Wirklich steht Rivarol mit seinem Ideal der Prosa zwischen Delille und der Generation Chênedollés, die sprachlich lebendiger als Delille, aber zugleich wieder versfreudig war. Als 1811 Ginguenés «Histoire littéraire d'Italie» erscheint, fordert sie eine Uebersetzung Dantes in Versen. Sie soll zugleich treuer sein: «je ne puis me résoudre à altérer par la périphrase cette simplicité naive. C'est ce que nos traducteurs n'ont pas vu»[508]). Diese Scheu hat Rivarol noch nicht gekannt. Ihm schien es unvermeidlich, nach dem „System" Delilles zu verfahren, wollte er den poetischen Gehalt Dantes wiedergeben und zugleich den französischen Prosastil bereichern. Wiederholt verteidigt er sich gegen den Vorwurf, nicht wörtlich genug zu übersetzen (III, XXXIII, 164f, 208f, II 331). Er hält die Freiheit nicht nur bei den derben Stellen für notwendig, die dem französischen Geschmack unerträglich waren (III 164, 182, 236). Hier ist auch Ginguené noch zurückgeschreckt[509]). Sondern er verteidigt die Manier der

Entsprechungen, die Delille mit Erfolg angewandt hatte: «Tantôt je n'ai rendu que l'intention du poète, et laissé là son expression, tantôt j'ai généralisé le mot, et tantôt j'en ai restreint le sens; ne pouvant offrir une image en face je l'ai montrée par son profil ou son revers: enfin il n'est point d'artifice dont je ne me sois avisé dans cette traduction, que je regarde comme une forte étude faite d'après un grand poète. C'est ainsi que les jeunes peintres font leurs cartons d'après les maîtres» (III 164f). Ein lehrhaftes Element dringt hier in seine Arbeit ein. Seine Uebertragung will das Original nicht ersetzen, sondern ihm nur als Kommentar dienen (III, 208, 227). Ihr selbständiger Wert wird in der Durchbildung und Erweiterung der Sprache liegen (III, XXVf). Im Sinn des artistischen Sprachstudiums hat Rivarol den Zweck seiner Uebersetzung bestimmt: «une mine d'expressions et d'images» (III 199).

Rivarols künstlerische Prinzipien sind derart bestimmt, sein Geschmack ist derart persönlich ausgeprägt, daß seine Uebersetzung zwar Dante nur unvollkommen wiedergibt, aber ein ausdrucksvolles und charakteristisches Gesicht trägt. Mit großer Bewußtheit hat Rivarol Dante verwandelt: auf der einen Seite hat er ihn geklärt. Dantes eigentümliche Schachtelsätze verschwinden. Beschreibungen folgen einer klaren Ueberlegung. Die Orte werden mit geometrischem Raumgefühl dargestellt. Beziehungen werden gesucht (so zwischen Schuld und Strafe z. B. Inf. XVIII, v. 121). Die Erzählung sorgfältig gesteigert und abgerundet. Das merkwürdigste Spiel ist, Dantes Ausdruck umzukehren: wo dieser etwas negativ bezeichnet, sagt Rivarol das gleiche positiv, und umgekehrt. Auch das Verhältnis von aktiv und passiv verändert er. Es ist eine Mathematik der Sprache, zu der Rivarol neigte. Auf der anderen Seite hat er Dante „poetisiert". Sein Ideal des edlen Stils hat ihn zunächst äußerliche Verbesserungen vornehmen lassen: Eigennamen, Richtungs- und Zahlangaben fallen fort. Sie begrenzen die Einbildungskraft. Ebenso unvermeidlich war, alle Derbheiten Dantes zu verhüllen. Dabei wirkt jedoch Rivarol leicht gemeiner als Dantes Geradheit (z. B. Inf. XXI v. 139 — III 171). Den ganzen Eindruck verwandelt jedoch eine dritte Art von Abänderungen: Rivarol verwischt den Realismus Dantes durch Umschreibungen, sein Stil ist reich an Substantiven gegenüber den lebendigen Verben des Originals, vor allem erhöht er den Eindruck durch wirkungsvollere Farben, meist durch viele schmückende Beiworte. Dadurch erhält sein Stil zwar zuweilen eine pathetische Größe, im allgemeinen aber ist er poetisch-verwässert. Rivarols ästhetisches Empfinden hat eine Neigung zum Großartigen, Erhabenen, ja Gewaltsamen. Wenn sie sich im Stil ungünstig auswirkt, so hat sie dem Ganzen einen gleichmäßigen Adel verliehen, der immerhin einen gewissen Eindruck von Dante vermittelt. Vor allem im Dialog hat er eine edle Natürlichkeit erreicht, die dem Ton nahekommt, der zwischen Beatrice und Vergil, zwischen Vergil und Dante herrscht. Das Verhältnis dieser beiden hat er bewußt ausgeglichen. Wo Vergil bei Dante etwa Schulmeisterliches hat, läßt ihn Rivarol gehalten und erhaben erscheinen.

Nie wird man für diese Art der Umgestaltung, die den fremden Autor dem nationalen Geschmack anzupassen sucht, das rechte Verständnis gewin-

nen, wenn man ständig das Dantesche Original kritisch im Auge behält. Man sollte zunächst berücksichtigen, wie langsam und widerstrebend die Franzosen Zugang zu der Welt der Divina Commedia gewonnen haben. Erkennt man, daß sie bis heute diesen geistigen Bereich sich nicht völlig zugeeignet haben [510]), so geht einem zugleich auf, welch kühnen, einsamen Vorstoß in ein unbekanntes Gelände Rivarols Uebersetzungsversuch darstellt. Möglich wurde er nur, weil es sich nicht um ein willkürliches Erproben der Kräfte handelte, ohne organischen Zusammenhang mit den sonstigen geistigen Bestrebungen, sondern um das Ringen mit einem Dichter, der das gesamte geistige Wollen eines jungen Menschen in seinem Werke erfüllt hatte. In der Tat ist dies die tiefste Beziehung Rivarols zu Dante: was seine Philosophie des schöpferischen Sentiment krönen sollte, die Lehre vom sprachgewaltigen Genie, das in seinem Werk gottähnlich eine zweite Welt hervorbringt, Abbild und Deutung der einen gottgeschaffenen, das hatte er in der Dichtung Dantes im lebenbestimmenden Beispiel angeschaut.

Kapitel VII.

Rivarol und die literarische Tradition.

Unsere Darstellung hat das Ziel verfolgt, Rivarols geistige Welt in ihrem inneren Zusammenhang zu entwickeln. Es war nur natürlich, daß die historische Betrachtung dabei zurücktrat. Wir möchten jedoch überblicken, welche Geister der Vergangenheit ihn beeinflußt haben, in welchem Verhältnis er zu seinen Zeitgenossen stand, welcher Art sein geistiges Fortleben gewesen ist. Ein kurzer Abriß möge uns dazu dienen.

Rivarol war ein Mensch von weiter Bildung und seinem geselligen Zuhörerkreis gewöhnlich nicht nur an geistiger Schlagkraft, sondern auch an Wissen überlegen. Es ist ein komischer Fehlgriff, wenn Alègre, ein Landsmann Rivarols, gemeint hat, dieser habe seine Kenntnisse aus den «Pensées ingénieuses» des Père Bouhours geschöpft, die er im Nachlaß Mme de Rivarols vorfand [511]). Vielmehr hatte Rivarol eine vertiefte Kenntnis der klassischen, vor allem der lateinischen Autoren, und die französische Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts war ihm in allen ihren Hauptvertretern zum geistigen Besitz geworden. Den Umkreis dieser Belesenheit findet man bei Le Breton abgesteckt [512]). Unsere Aufgabe wird sein, festzustellen, mit welchen Fäden Rivarols eigenes Werk in diese Bildungstradition eingeknüpft ist, es wird vor allem seinem philosophischen Denken erst die rechte historische Perspektive verleihen. Rivarol selbst hat es uns nicht leicht gemacht, seinen Quellen nachzuspüren, da er nach antiker Weise seine Gewährsmänner nur dort zu nennen pflegt, wo er sie zitiert, nicht aber dort, wo er sie benutzt. In Wahrheit hat er mit solcher Unbefangenheit Gedanken wie Formulierungen übernommen, daß man in Versuchung geraten kann, ihm, sehr zu Unrecht, alle Originalität abzusprechen. Voltaire etwa ist ein derartiges Fundament seines gesamten geistigen Haushalts, daß man überall wörtliche Entlehnungen feststellt, und doch wäre es ganz abwegig, ihn daraufhin einen „voltairien" zu nennen. Vielmehr haben Voltaire, und weithin Montesquieu, ihm eine zu alltägliche Nahrung geliefert, um mit ihrer Hilfe ihn historisch einreihen zu können. Das Dictionnaire philosophique und den Esprit des lois hat er in jedem Falle befragt, wie man ein Nachschlagewerk benutzt. Es gilt vielmehr die Autoren zu finden, die verstehen lassen, wie Rivarol zu seiner Umgestaltung der Condillacschen Menschenanalyse gelangen konnte.

Condillac selbst, wie auch Locke als sein Vorgänger, ist dabei von zweitrangiger Bedeutung: nie ist Rivarol von einem Denker beeinflußt worden, der seine Anschauung nicht in eine originale sprachliche Form zu kleiden vermochte. Condillac blieb ihm der Finder einer wissenschaftlichen Lehrmeinung, die in einer Reihe von Schulbegriffen niedergelegt war. Als philosophische Ueberzeugung anschaulich wurde sie ihm erst in dem Kreis der Enzyklopädisten: dort hatte sie sich mit dem revolutionären Lebensgefühl Diderots verbunden und war in der Wissenschaftslehre D'Alemberts zum philosophischen Zentrum einer universalen Methode geworden. Von dieser Ebene geht Rivarols Denken überall aus. Fragen wir nach der Konzeption der Welt, die es voraussetzt und zugleich überwindet, so ist es Diderots Hylozoismus, des Helvétius Triebpsychologie und moralischer Zynismus, die Methodenlehre der «rapports», wie sie D'Alembert entwickelt hatte.

Den Anstoß, dies chaotische Weltbild neu zu ordnen, hat Rivarol aus einer unmittelbaren Berührung mit antikem Denken empfangen. So erklären sich jene Elemente seines Philosophierens, die im französischen 18. Jahrhundert fremdartig wirken. Auch an ihm hat die Antike ihre Kraft bewährt, immer wieder dem europäischen Menschen in der Zerstücktheit und Bedingtheit seiner Gegenwart die Idee der Einheit zu vermitteln, eine ganzheitliche Auffassung vom Menschen und seiner Stellung im All, ohne die keine wahre Humanität möglich ist. Der antiken Philosophie verdankt Rivarol seine Idee der „Natur", der «natura rerum», des belebten und belebenden Universums, in dem Mensch und Welt harmonisch aufeinander zugeordnet sind. Und zwar ist es nicht Lukrez, der als Naturphilosoph am nachhaltigsten auf ihn eingewirkt hat. Gewiß hat er ihn gekannt, — in der Kulturtheorie etwa ist ein epikuräischer Einfluß spürbar oder in der Argumentation gegen die Unsterblichkeit der Seele —, und durch die Vermittlung Buffons hat er auch ein bestimmtes Bewußtsein der durchgängigen Naturgesetzlichkeit, der «nécessité», von dorther übernommen, aber die eigentlich charakteristische Form seines Pantheismus entspricht dem stoischen Typus und ist ohne Kenntnis der Stoa undenkbar. Sie hat er vor allem aus Ciceros „De natura deorum" geschöpft[513]): dort findet man das Vorbild jener stufenförmig sich aufbauenden Allbelebtheit, die Rivarol im Gegensatz zum Diderotschen Hylozoismus lehrt. Vor allem jene Abschnitte, die Reinhardt dem Poseidonios zuweisen möchte, entsprechen der Denkweise Rivarols: sie lassen verstehen, wieso Rivarol zuweilen an Heraklit und Empedokles erinnert. Diese Anregung durch die Antike ist ein mächtiger Antrieb gewesen, die einzelnen Themen seines Philosophierens hat Rivarol dem Denken seines Jahrhunderts entnommen, und zwar den wenigen, die Leibniz in Frankreich gefolgt sind, also Bonnet und Robinet. Ihr harmonisierender Panvitalismus erhielt bei Rivarol eine starke Stütze durch Shaftesbury, den er tief in sich aufgenommen hat. In diesem Kreis sind alle metaphysischen Ideen Rivarols zuhause.

Betrachten wir den eigentlichen Gegenstand seines «Discours préliminaire», die Analyse des Menschen in der Nachfolge Condillacs, so nimmt mit ihr Rivarol an der philosophischen Bewegung seiner Zeit teil. Bei De-

stutt de Tracy, bei Laromiguière, bei Maine de Biran und Cousin ist ebenfalls der Antrieb des Denkens, die Condillacsche Methode umzubilden, um das tätige Zentrum im Menschen in einer sublimeren Form erfassen zu können. Dennoch kann man Rivarol nur schwer in eine Reihe mit ihnen stellen, da er seine Anschauung nie als systematischer Philosoph entwickelt hat. Seine Idee des „Sentiment" entstammt vielmehr der Tradition der Moralisten: bei Montaigne, Pascal, Vauvenargues, Diderot hat Rivarol Anregungen empfangen. Doch bleibt etwas Unableitbares, das seine philosophische Originalität ausmacht. Es ist die Verknüpfung dieser aphoristischen Menschenkenntnis mit dem Schema der Condillacschen Analyse. Einzig Bonnet war ihm mit einer ähnlichen Erweiterung und Bereicherung vorausgegangen. Aber eine getreue Parallele wird man in Frankreich vergeblich suchen [514]). Sie findet sich dagegen in überraschender Weise bei Herder, etwa in der Schrift von 1788: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" [515]). Es ist die gleiche vergeistigte Auffassung des organischen Lebens. An eine Beeinflussung ist nicht zu denken [516]). Für die Philosophie wird man künftig Rivarol nicht mehr als einen Gegen-Herder bezeichnen dürfen, wie es Tronchon getan hat [517]).

Wie Rivarols philosophische Isolierung weitgehend dadurch entstand, daß er in einzigartiger Weise zwischen der philosophischen und der erwachenden religiösen Bewegung vermittelt, so nimmt er eine ähnliche Sonderstellung in der politischen Spekulation ein. Er ist der einzige konservative Denker, der eine bedeutende philosophische Staatslehre entwickelt, ohne sie religiös zu begründen. Auch hier ist die Anregung durch die Antike ausschlaggebend. Was Rivarol vom Wesen menschlicher Kultur aussagt, schließt sich an epikuräische Gedankengänge an, seine Moralphilosophie ist in den Grundlagen ganz und gar stoisch [518]). Hier wird vor allem der Einfluß Senecas bedeutsam [519]). Entscheidend jedoch ist, daß seine ganze Art, die Politik spekulativ zu begründen, antikem Vorbild folgt. Die Weise, in der Form eines kurzen Traktates eine einzige metaphysische Idee zur Grundlage der Staatslehre zu machen, erinnert unverkennbar an Ciceros politische Schriften. In ihnen, besonders in «de legibus», fand Rivarol die Anschauung, eine kosmische Gesetzlichkeit durchwirke den Staat. Stoisch ist die Idee, die Monarchie mit der Einheit der göttlichen Weltführung zu begründen [520]), antik die Lehre von der gemischten Verfassung [521]). Wichtiger jedoch als diese einzelnen Elemente ist die religiöse Weihe, die in den Schriften Ciceros dem Staate mitgeteilt wird [522]): sie liegt auch der Rivarolschen Staatsfrömmigkeit zu Grunde. Wenn er die sittliche Bindekraft des Politischen über die der Religion stellt, so geschieht es nicht aus Menschenverachtung, wie im politischen Denken des Helvétius und Holbach, sondern im Glauben an eine allgemeine Harmonie. Diese spekulative Staatslehre muß man ständig im Auge behalten, um Rivarols Verhältnis zum Christentum richtig einzuschätzen: man wird sehen, daß er nie die Grenzen überschreitet, innerhalb derer auch Cicero die Volksreligion verteidigt hat. Es ist eine politische Glaubenskraft, die Rivarol sich auch in den politischen Lehren des 18. Jahrhunderts hat zurechtfinden lassen: seine Eigenart besteht darin, die Plattheit Lockes und seiner Anhänger zu meiden, ohne der politischen Skepsis zu verfallen. Wenn er von Macchiavell, Hume, Montesquieu

die Grundregeln der eigengesetzlichen Politik lernte, so blieb er zugleich empfänglich für den spekulativen Kern in Rousseaus «Contrat social».

Der Hang zur Spekulation scheidet ihn von einem Politiker wie Burke, die Weltlichkeit seines Denkens von den großen Konservativen Bonald und du Maistre. Beide haben Rivarols Namen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verdunkelt, erst die Action française, die eine ähnliche konservative Haltung zur Kirche einnimmt, bei ähnlichem religiösen Unglauben, hat wieder auf Rivarol als politischen Denker aufmerksam gemacht [523]) und seine historische Stellung bestimmt: «Le trait original de Rivarol, c'est d'avoir logé dans un esprit formé aux tours et aux manières du 18e siècle, les mêmes doctrines au fond, que Bonald et Maistre exprimaient d'un tout autre style» [524]).

In der literarischen Bewegung seiner Zeit ist Rivarols Stellung schwieriger zu bestimmen. Seine gesellschaftliche Blasiertheit hat ihn stets von den eigentlich literarischen Zirkeln ferngehalten. So ist es möglich gewesen, daß man ihn lange Zeit als einen der letzten Moralisten des ausgehenden Jahrhunderts mit Chamfort auf eine Stufe gestellt hat. Dabei haben beide im Grunde wenig gemein. Es scheint mir überhaupt unmöglich, Rivarol in die vorrevolutionären Gruppierungen einzuordnen wie es Wais andeutet [525]). Seine Verbindung mit Frérons «Année littéraire» kann nur ganz locker gewesen sein. Die einzige Gruppe vielmehr, zu der man Rivarol in eine engere geistige Beziehung setzen kann, ist der Kreis um Chateaubriand. Sowohl seine Aesthetik des Génie wie seine Bemühungen, die französische Kunstprosa über Buffon hinaus zu steigern, lassen ihn der Frühromantik verwandt erscheinen. Die menschliche Verbindung stellt Chênedollé her, der Rivarol in Hamburg leidenschaftlich bewundern gelernt hat. Er hat Rivarols literarisches Andenken bis in sein Alter treu bewahrt. Es ist reizvoll zu sehen, wie durch seine Vermittlung alle Mitglieder des Salons, in dem Chateaubriands Freundin, Madame Beaumont, empfing, in eine geistige Berührung mit Rivarol kommen: Joubert [526]), Guéneau de Mussy [527]), Fontanes [528]). Noch den Kritikern der Restauration hat Chênedollé das Bild Rivarols übermittelt: de Feletz [529]) und Villemain [530]). Selbst in diesem Kreis ist Chênedollé der einzige, der einen unmittelbaren Eindruck von der Geistigkeit Rivarols empfangen hat, und nur sein ständiges Verteidigen und Werben vermochte unter seinen Bekannten das Bild der geistigen Größe Rivarols zu befestigen. Chênedollé hat nie daran gezweifelt, daß jener ein Geistverwandter sei, den anderen erschien er stets als ein Randgestirn, das trügerisch flimmert. Es bleibt dabei, daß Rivarol, der vielbewunderte Gesellschaftsmensch, literarisch ein Einzelgänger ist.

Für sein Nachleben ist bezeichnend, daß sein wahres Gesicht unter einer gleichgültig hingenommenen Schablone verborgen bleibt. Da kein wirklich vollendetes Werk sich dem Blick aufzwang, blieb Rivarol nur der Ruhm des mondänen Gesprächskünstlers. Er wurde zum Typus des vorrevolutionären Homme d'esprit. Jede philosophische Bedeutung war ihm durch J. M. Chéniers Kritik (1818) abgesprochen worden. «Rivarol est verbeux, obscur et superficiel» [531]). Als Politiker war er allen Liberalen verhaßt, den Konservativen meist nur als der Spötter der Actes des Apôtres bekannt.

Diese Gesamtauffassung tritt am deutlichsten in dem Rivarol-Aufsatz von Eugène Despois (1849) hervor, der den «Discours préliminaire» kaum erwähnt und das «Journal» nur als «longue et injurieuse diatribe contre la révolution». Die Inferno-Uebersetzung ist ein „Verrat" an Dante. Die Briefe an Necker kennzeichnen den Atheisten. Rivarol ist ein leerer Gesellschaftsmensch. Auch der Stilist verdient keine Anerkennung: «la plupart des écrits de Rivarol se ressentent un peu de ces habitudes mondaines». Die Entstehung eines solchen verzeichneten Bildes konnte auch durch die Erinnerungen an seine Person nicht verhindert werden, die nach 1800 veröffentlicht wurden: das Urteil ihrer Verfasser war nicht gewichtig genug (Sulpice de la Platière, 1802; Cubières-Palmézeaux, 1803; Belleval, 1822; Dampmartin, 1825; Tilly, 1828; La Porte, 1829). Ebenso bedeutungslos sind die Arbeiten derjenigen, die in der Folgezeit aus Lokalinteresse sich mit Rivarol beschäftigt haben (Alègre, der Historiker von Bagnols, 1880; der Finanzbeamte Curnier, 1858; Nicolas, 1854). Vielmehr haben alle, die im 19. Jahrhundert Rivarol schätzen lernten, den Weg nur langsam gefunden, da ein überkommenes Vorurteil sie zurückhielt. Das Beispiel Sainte-Beuves zeigt dies in charakteristischer Weise. Als Sainte-Beuve Rivarols Name zum erstenmal mit Delille zusammen nennt (1844), scheint er ihn noch gar nicht näher gekannt zu haben [532]). Auch bei ihm hat erst Chênedollé den Vermittler gespielt. Aber in seinen Papieren hat Sainte-Beuve doch nur den Sprecher Rivarol kennengelernt. «Il ne fut donc qu'un admirable virtuose et ne put accomplir son oeuvre comme écrivain, sachons poutant ce qu'on a perdu en lui» [533]). Rivarol vertritt für ihn ein bestimmtes Genre, «ce que j'appelle du Rivarol, c'est-à-dire de l'homme du monde et du talon rouge». 1852 dagegen, in seinem Lundi über Rivarol, entwirft er ein ganz anderes Bild. Inzwischen hat er ihn gelesen. Den überlegenen Geist Rivarols, sein Wirken als Kritiker, seinen politischen Kampf, seinen Stil hat Sainte-Beuve als erster gerecht gewürdigt. Dagegen ist es bezeichnend für Sainte-Beuve, und überhaupt für das Verhalten der meisten Franzosen zu Rivarol, daß er sich für den Discours préliminaire nicht zuständig erklärt. Er hat nur den letzten Teil über Philosophie und Religion sich angeeignet. Hierbei ist die Besonderheit Sainte-Beuves, die religiöse Stellung Rivarols sehr ernst genommen zu haben. Rivarols Wort: «L'impiété est la plus grande des indiscrétions» wird Sainte-Beuves Formel für ein bestimmtes Verhalten zum Religiösen, das ihn beschäftigte [534]). 1854 hat Sainte-Beuve noch einmal Rivarols Danteübersetzung behandelt [535]).

Die Stimme Sainte-Beuves bleibt vereinzelt. Erst in den 80er Jahren erschien das Buch, das eine größere Anzahl zu einer eingehenderen Beschäftigung mit Rivarol anregte: de Lescure, Rivarol et la société française pendant la révolution et l'émigration, 1883. Drei Jahre zuvor hatte der verdiente Erforscher des 18. Jahrhunderts eine Ausgabe Rivarols veranstaltet, die zum ersten Male wenigstens Teile der wichtigeren Schriften wieder abdruckte. Lescures Buch hat zahlreiche Kritiken hervorgerufen, die fast alle das Erlebnis spiegeln, das die unerwartete Begegnung mit dem wahren Rivarol vermittelte. Die wichtigsten stammen von Barbey d'Aurevilly [536]), Bourget [537]), Brunetière [538]), Caro [539]). D'Aurevilly hat Rivarol zu einem genialen Dandy gesteigert, «l'Alcibiade du royalisme». Aber er hat

auch den Philosophen erkannt, «un fond d'idées qui n'est pas du dix-huitième siècle». — Noch deutlicher hebt Bourget in seinem Artikel das doppelte Gesicht dieses Menschen hervor: «aventurier à la fois frivole et prophétique». Es ist die Psychologie der Romantik, die ihn Rivarol möglichst kompliziert darstellen läßt. Eine uneingeschränkte Bewunderung hat er für sein Sprachtalent: «le génie de l'expression», das ist für Bourget Rivarols Haupteigenschaft. — Brunetière hat kein persönliches Verhältnis zu Rivarol. Er sieht ihn nur als Vertreter des 18. Jahrhunderts. Rivarol sei der Typ des gesellschaftlichen Persifleurs. In den religiösen und politischen Fragen spricht er ihm alle Tiefe ab. «En réalité, Rivarol n'entend rien encore, avec toute son intelligence et tout son esprit, à cette révolution qu'il voit se dérouler sous ses yeux» [540]). Am Discours préliminaire schätzt er nur die Polemik gegen die Philosophen, die übrigen Teile seien «embrumées en quelque sorte par les brouillards du Nord» [541]). Das Schlußurteil lautet: «Il est trop un homme du 18e siècle» [542]). — Der vierte Kritiker, Caro, hat vor allem die Philosophie Rivarols durch den Hinweis des Lescureschen Buches kennengelernt. Er bringt ihn in Verbindung mit Maine de Biran und Ampère.

Eine Sonderstellung unter diesen Bewunderern Rivarols nimmt Rémy de Gourmont ein, der 1906 gemeinsam mit seinem Freunde Léautaud einen Auswahlband aus den Schriften Rivarols zusammengestellt hat [543]), der auf musterhafte Weise das echte Wesen des solange Verkannten enthüllt.

Aber auch noch ein gründliches Buch ist durch Lescure angeregt worden: Le Bretons These (1895). Sie hat endlich Rivarols Lebenslauf in mühevoller Arbeit von allen Entstellungen gereinigt. Seine Biographie ist damit wohl endgültig geschrieben. Für das geistige Verständnis hat Le Breton weniger getan. Es war das Ziel dieser Arbeit, sein Buch in dieser Hinsicht zu ergänzen und zum erstenmal zu versuchen, auch dem Denker, den E. R. Curtius „den tiefsten und glänzendsten Geist des sterbenden alten Frankreich" genannt hat [544]), gerecht zu werden. Denn immer noch gilt, besonders in Deutschland [545]), für das geistige Verhältnis zu Rivarol, was Bourget ausgesprochen hat: «Admirer Rivarol, c'est encore aujourd'hui le découvrir» [546]).

Anhang I.

Metaphern (zu Kapitel III, S. 55).

Die folgende Liste enthält nur eine kleine Auswahl Rivarolscher Metaphern. Eine vollständige Sammlung würde die Grenzen der gestellten Aufgabe überschreiten. Die gebotene Auswahl verfolgt vielmehr ein doppeltes Ziel:

1. Die beiden verschiedenen Weisen, auf die sich Rivarol der Metaphern bedient, soll hervortreten. Es folgen sich daher in jeder Gruppe Beispiele aus den Gelegenheitsschriften und solche aus dem philosophischen Werk.

2. Die literarische Herkunft der Metaphern soll nachgewiesen werden. Es wurden darum, wo es möglich war, die Autoren genannt, bei denen Gohin und Brunot (M. Fuchs und A. François) die gleichen Metaphern festgestellt haben. Es sind fast immer die gleichen: Rousseau, Diderot, Helvétius.

Wissenschaften.

Astronomie:

Lesc. II 16 Palais Royal — ce parélie des Etats généraux

Lesc. II 150 abbé Sabatier u. abbé Maury — la conjonction de ces deux astres (vgl. Brunot VI, 583)

V 36 la voie lactée, V 195 les étoiles nébuleuses. Preziöse Gleichnisse für unbedeutende Schriftsteller.

Suran p. 270 Sprachen als Sternsysteme

I 222 Sentiment: «Continuons pourtant à épier cet être mystérieux, considérons-le tel qu'un astre invisible qui nous lancerait des étincelles, les différents points du ciel d'où partiraient ses feux, nous indiqueraient sa marche».

I 22 II 160 Gravitation und Sentiment (für die Verwendung der Begriffe der Newtonschen Gravitationslehre vgl. Brunot VI 547ff; Gohin, 354 zit. Helvétius).

Physik:

V 191 parallaxe (bereits bei Boileau (Ep. V 30), s. Brunot VI, 1194)
I 19, 20, 21, 56. Magnetismus und Sentiment
I 58 conducteur für Leidenschaft (Gohin, 357 zit. Diderot)
I 164 vase, capacité von êtres animés
I 47 aiguille d'une balance für Sentiment (vgl. Brunot VI 88, 435; Gohin, 356).

Chemie:

V 184 distillation von der Wirkung eines Gedichtes (Brunot VI 88; Gohin, 362 zit. Linguet)
Lesc. I, 2 liqueur saturée von der Sprache (vgl. Brunot VI, 1318; Gohin, 363 zit. Rousseau)
II 131, 309 mixtion von geistigen Mächten (Gohin, 363 zit. Rivarol)
I 300 dissolvant für Analyse (Gohin, 361 zit. Rivarol)
1 235, 261 creuset für den Verstand (Gohin, 361 zit. Helvétius)

Physiologie:

II 212 l'artère du bon goût von einem Café (vgl. Brunot VI, 607, Diderot). tâter le pouls à notre littérature.
I 33 l'anatomie, la dissection de l'esprit humain (Gohin, 303 zit. Linguet)
Lesc. I 7 respirer un air patriarcal
Lesc. I 37
Lesc. I 33, III, XXXV transpirer (vgl. Brunot VI, 1190)
Lesc. I 38, I 295 s'exhaler
Lesc. I 29 digérer les beautés, s. a. PBP 376
II 206 repas, souper für geistigen Genuß
Suran, p. 329 vins de Bourgogne qu'on met à tous les jours für die Sprache.

Gewerbe.

Metallgießer:

II 287, 311. I 288 trempe vom Charakter (vgl. Brunot VI 572; Gohin 371 zit. Rousseau)
Lesc. I 15 une pensée se détrempe
I, XX la refonte (du Dictionnaire) (Gohin, 371 zit. Rosseau, Helvétius)

Metallarbeiter:

I 138, 142 für die Tätigkeit des Geistes
I, XXIV atelier (où se forgent les idées), s. a. I 225, I 247 (Gohin, 366 zit. Holbach)

Weber:

Lesc. I 46 tissu (vom Stil) (Gohin, 378 zit. Saussure)
I 83 tisserand für das Sentiment
I 46 il ourdit la trame de son existence

Künste.

Malerei:

In der literarischen Kritik s. Kap. VI.
Lesc. I 45 plus haute en couleur von der Sprache (s. Gohin, 367)
I 211 Malen für geistige Tätigkeit

Plastik:

Lesc. I 50 se jeter dans tous les moules (Gohin, 366 zit. Diderot)
calquer vom Uebersetzen (Gohin, 368 zit. Diderot)

Baukunst:

I 250 les bases de la raison
I 33, 262 Mensch ein édifice
I 219 Sentiment als Baumeister
I 124 matériaux sur le chantier beim Denken (Gohin, 372 Rousseau)
Charakteristisch für Rivarol ist, daß er seine Gleichnisse häufig abstrakten Bezirken entnimmt:

Mathematik:

Lesc. I 66, 72. I, XXXII, I 122 für die Sprache

Geometrie:

Lesc. I 44 ligne droite, courbe als Kennzeichen von Sprachen
I 181 ligne droite, courbe als Kennzeichen des Denkens
I, XXII, I 248, I 231 cercle, centre, circonférence. (Für diesen Bezirk führt Gohin besonders Rivarol an: 350)

Geld und Handel:

(vgl. Brunot VI, 169, 1710.) Parodistisch, im Hinblick auf den Bankier Necker:
II 153 placer à gros intérêt im Moralischen
II 168 acquitter, escompter, effets décriés von Tugenden
II 169 agiotage beim Ruf
II 104 le déficit des idées
II 107 la pénurie des idées (Gohin, 291 zit. Necker)
Lesc. I 27 refondre la monnaie, marquer à son coin von der Sprache

I, XTII, XXXIV, I 46, 211, 315 monnaie für Sprache
I, XXXIX propriétaire, cours — Umlauf, von der Sprache
I, XLIX valeur von dem Wort
I 46 commerce de la parole
II 316 l'impôt für die Wertung geistiger Vorzüge
II 263 les idées sont des fonds qui ne portent intérêt qu'entre les mains du talent, s. a. I, 138
V 173 six beaux vers sont une lettre-de-change tirée sur la postérité
V 182 les grandes renommées sont de vrais impôts
PBP 185 lois somptuaires im Stil
I 88 héritage vom Gedächtnis: les nombres mettent ce héritage en valeur.

Juristisches:

I 123f Sentiment als juge: pronocer des décisions, lois, recueil, en appeler
Lesc. I 60 contrat éternel zwischen Körper und Erde
II 155 contrat immortel zwischen Vernunft und Gewissen
II 318 contrat der Freundschaft
I 334 contrat éternel zwischen Politik und Religion
Esprit de R. contrat zwischen Volk und Erde
I 89 les choses sont ... la caution du temps
(Der Hinweis auf Rousseau versteht sich bei «contrat» von selbst.)

Politik:

Lesc. I 27, I, XV Sprache als Gesellschaft
I, XIV, XXXVIII souveraineté in der Sprache
I, XIII, XIV, XXXIX, XLIV loi in der Sprache
I 145, 146, 150 usurper, abdiquer un sceptre, interrègnes, majorité, détrôner im Verhältnis von Vernunft und Leidenschaft
I 62 despote (Leidenschaft) I 269 conjuration (Leidenschaft) I 289 tyrannie (des Charakters)
I 51 souveraineté des Sentiment: roi-enfant, ministres — sens, tributs — sensations.

(Die Worte stammen aus der politischen Publizistik, und führen bei Rivarol vor allem auf Montesquieu zurück. Ihr metaphorischer Gebrauch wird bei Brunot und Gohin nicht aufgeführt.)

Es bleiben drei Metapherngruppen, die den ganzen Stil durchdringen, zugleich theoretisch begründet sind und sich aufeinander beziehen: Mechanik, Biologie, Licht (s. Kapitel IV, S. 67).

Mechanik:

Lesc. I 48, II 197, 200, 354 mécanisme von Versen
I 29 mécanisme de la parole, I 3 mécanisme de l'articulation, I 19 mécanisme de la vie (s. a. I 262f), I 27 mécanisme des sensations
Lesc. I 11 la masse des lumières
Lesc. I 46 la masse de ses bons écrivains

III, V la masse de l'état, Lesc. II 35 von der Monarchie
I 61 la masse des idées
I 89 von der Bewegung, von der Zeit (vgl. Brunot VI 68f ein Modewort, Gohin, 355, 367 zit. Rousseau)
II 118, 128, 131 ressort von der Religion
Lesc. I 274 ressorts politiques (vgl. Brunot VI, 94 die Auffassung des Staates als einer komplizierten Maschine)
I 267 ressort von der Begierde (vgl. Brunot VI, 1115, 1071)
I 235 lévier als Mittel der Natur, s. a. I 103
I 50 léviers vom Sentiment bewegt
I, XLIV lévier von der Grammatik (vgl. Brunot VI, 95. Gohin 355 zit. Rousseau, Diderot, Holbach)
I 61 contact, choc, adhésion für die Bewegung der Leidenschaften
Lesc. II 119 contrepoids im politischen Leben (vgl. Brunot VI, 96, geht auf Montesquieu zurück)
I 63 contrepoids des idées
Für den Disc. de l'Universalité s. Suran, p. 150 A 1—3

Biologie:

Für das Leben des Geistes:

Lesc. I 51. I 297 semer / Lesc. I 17, PBP 309, I 367, Lesc. II 3, 10, 39, 133, 136: germer / II 145: prendre racine / II 115: inoculer / Lesc. I 40, II 118, 319; I 361: fleurir / Lesc. I 20, I 56, I XXV se ramifier / I 361 fructifier / I 334, 311: moissoner / Lesc. I 17: féconder / I 143, 283, 299: enfanter / I, XXVIII nâitre / II 210: alimenter

Licht:

Für den Discours de l'Universalité vgl. Suran, p. 149 A 5

Bedeutungsvoll wird der Gebrauch von Lichtmetaphern in der Stilkritik. Sie sind das preziöse Mittel, Nuancen zu kennzeichnen:

PBP 374 cela châtoie plus encore que cela ne rayonne. (Hier ist ein Berührungspunkt Rivarols mit dem pittoresken Stil Bernardin de Saint-Pierres, vgl. Gohin, 376, der Saussure zitiert)
PBP 377 toucher d'un rayon de soleil
PBP 377 le poli sans l'éclat

Wirken des Geistes — ein Vergleich von Lichtzuständen:

I, XXXIII communiquer sa clarté, recevoir des reflets de lumière
I 119 éclairs-lumière douce et continue für Einbildungskraft und Gedächtnis
I 231 rallumer les illuminations von der Fantasie
I 141 éclipse
I 172 lumière vacillante s. a. I 219

Anhang II.

Text des «Journal politique national».

Der Text des «Journal politique national» ist niemals originalgetreu herausgegeben worden. Le Breton, der als erster die verschiedenen Ausgaben des Blattes genauer beschrieben hat, hat merkwürdigerweise den eigentlichen Wortlaut nicht überprüft. Er hebt nur hervor, daß 1790 wohl mehrere vollständige Abdrucke des Journals erschienen sind, die Grundlage für alle späteren Herausgeber jedoch der Neudruck von 1797 geworden ist, der nur die sechs Résumés, also den eigentlichen Bericht Rivarols, enthält. Ihn hat Claude-François besorgt, wie Rivarol selbst es bestätigt: «mon frère vient de faire réimprimer la suite de ces numéros» (Brief an de Gaste, 14. Juli 1797, PBP 338). Seinem Text ist der Herausgeber der «Oeuvres complètes» (1808) und auch noch de Lescure gefolgt, obwohl dieser durch Uebernahme der Mottos und einiger komischer Stücke aus der Originalfassung seine Ausgabe zu vervollständigen gesucht hat. Aber Le Breton versäumt mitzuteilen, daß die Texte von 1797 und 1789/90 keineswegs übereinstimmen. Vielmehr stellt das «Tableau historique et politique des travaux de l'Assemblée constituante, depuis l'ouverture des Etats-généraux jusqu'après la journée du 6 octobre 1789 par M. de Rivarol, l'aîné, de l'Académie de Berlin» (Paris 1797) eine sorgfältige und zielbewußte Ueberarbeitung der ursprünglichen Fassung dar. Es fragt sich, ob der Bruder Claude-François für sie verantwortlich ist. Man möchte es zunächst glauben, da in vielen Aenderungen eine ängstliche Vorsicht spürbar wird, alle Kritik an Monarchie und Kirche auszumerzen. Aber es geht doch nicht an, da die Zusätze zu bedeutend, die stilistischen Korrekturen zu überlegt sind. Besonders im 1. Abonnement ist die Neugestaltung zu durchgreifend, da der Versuch gemacht wird, den Anteil Sabatiers zu beseitigen. Schon 1790 hatte Rivarol begonnen, Beiträge Sabatiers, die in ihrer Gesinnung allzusehr von der geistigen Richtung der Résumés abwichen, im zweiten Abdruck fortzulassen. Bereits in der Erstausgabe war diese Spannung zum Ausdruck gekommen, indem Rivarol seinen Bruder auf einen Brief Sabatiers in No. 3 in No. 4 antworten ließ (unter dem Pseudonym Filsac, avocat en Parlament). Die Verteidigung Sabatiers in No. 5, mit der jener sich Necker anbietet, ließ er dann fortfallen, als das Journal als Ganzes neu erschien (Bibl. nat. L c2 167 c). Im übrigen sind die Unterschiede dieser verschiedenen Abdrucke nur äußerlich: verschiedene Zählung der Nummern, Fehlen des Datums. Da meist Nummern mehrerer Ausgaben zusammengeheftet sind, ist die Verwirrung groß. Le Breton versucht, sich hindurchzufinden. In dem Text von 1797 dagegen ist mit großer Sorgfalt den Berichten des ersten Abonnements eine neue Einheit des Tons gegeben worden, so daß Widersprüche, die wohl der Redaktion Sabatiers zu verdanken waren, verdeckt sind. Dem dienen vor allem größere Einschaltungen, die Rivarol im weiteren Text nie für nötig befunden hat (Lesc. II 9f, 45 Z. 11—15; 48 Abs. *2*; 56 Z. 6—10; 61 A. 1; 71 A. 1 Abs. *2*; 74 A.; 80 Abs. *2*; 81f; 84 Abs. *3*; 100 Abs. *2*; 130 A. 1; 148 Z. 15—19). Nur Lesc. II 336 hat Rivarol noch eine längere Anmerkung hinzugefügt. Einen Abschnitt z. B.,

wie Nummer IV (Lesc. II 32ff), der aus Sabatiers Feder zu stammen scheint, hat er durch Umstellung und Stilkorrektur anzupassen gesucht, besonders eine Anmerkung gestrichen, in der Sabatiers kirchliche Haltung zutage tritt. Im 2. und 3. Abonnement fiel diese Aufgabe fort, aber auch in ihnen hat Rivarol bedeutsame Aenderungen vorgenommen. Ein gewisser Teil war notwendig, um die Tagesgebundenheit der Zeitung zu beseitigen. Rivarol hat also Eigennamen fortgelassen oder durch erläuternde Zusätze erklärt, manche Anspielung beseitigt, um den historischen Charakter der Darstellung zu verstärken. Gestrichen hat er ebenfalls einen großen Teil der Anmerkungen, in denen die persönliche Satire herrscht, zuweilen Glanzstücke seines Witzes. Auch hier gehorcht er dem Wunsch, den Ton zu vereinheitlichen. Den Stil hat er überall geglättet und meist verbessert. Zuweilen fallen freilich gewagte Bilder fort, um die es schade ist. Lesc. II 72. «Ils demanderont des lois agraires (Il faudra que pour les satisfaire, vous partagiez la France par égales portions comme un vaste échiquier)». Lesc. II 73. (Est-on citoyen d'un bal ou d'un spectacle? Une capitale n'est qu'une vaste ‚volière'). Lesc. II 86. «Ils cèdent aujourd'hui à la tentation de placer une déclaration des droits de l'homme à la tête de la constitution, (comme un particulier céderoit à la vanité de donner un péristyle à sa maison)». Am wichtigsten sind jedoch jene Abänderungen, in denen sich eine bestimmte Tendenz verrät. Rivarol, der stets Reformen gewünscht hatte, konnte in der Nationalversammlung und ihren Bestrebungen nichts Unbedingt-Verwerfliches sehen, sondern verfolgte ihre Tätigkeit mit großen Erwartungen. Die Kreise des Hofes betrachtete er daher stets mit Mißtrauen. Dies Verhältnis versuchen eine Menge Korrekturen der Ausgabe von 1797 zu verwischen. Anmerkungen, in denen er die Arbeit der Nationalversammlung verteidigt, fallen fort: z. B. Lesc. II 16 A. streicht er den Satz: «Quoiqu'il en soit des Avocats, la Noblesse et le Clergé auraient été trop heureux d'en avoir». Lesc. II 43 fehlt der Satz, in dem er die Einrichtung von Ausschüssen rückhaltlos lobt: «cette variété de tant d'usages locaux» ist nicht mehr «funeste». Lesc. 48/9. Der Bastillesturm wird in seiner Bedeutung noch mehr verkleinert: wo «attaqué et forcé» stand, liest man jetzt «surpris», und es wird verschwiegen, daß Bürger fielen. Lesc. II 63 verschwindet eine Anmerkung, in der die Aufgabe einer «Déclaration des droits» der Nationalversammlung zugesprochen wurde. Lesc. II 85 unterdrückt er das Recht auf Generalstände, das auch eine königliche Regelung der Dinge nicht beseitigt hätte. Lesc. II 157 hieß er die Beseitigung der Stände und der Ministerverantwortlichkeit gut. Es wird gestrichen. Lesc. II 172 ein zustimmendes «J'en conviens» fällt. Umgekehrt wird die Kritik an der Monarchie gemäßigt. Die Theorie des «Souverain divisé» (Lesc. II 176) wird stark beschnitten. «La souveraineté nationale» ist nicht mehr «incontestable» (Lesc. II 182). Respektlose Urteile über den König verschwinden: Lesc. II 163 Anm. über «l'extrême facilité de caractère», und bezeichnend Lesc. II 361: «Louis XVI voulut aussi affaiblir l'intérêt de ses malheurs». Schließlich ist es charakteristisch, daß frivole Parodien kirchlicher Wendungen beseitigt werden, z. B. Lesc. II 117, 139, 363. Mir scheint es wahrscheinlich, daß alle diese Aenderungen von Rivarol stammen, wenn sie auch auffällig an die Korrekturen erinnern, die Claude-François in den Pensées inédites vor-

genommen hat. Sie sind mehr vom Geschmack diktiert als von der Gesinnung. In der Bearbeitung des Discours sur l'universalité de la langue française hat Rivarol in ähnlicher Weise gemäßigt und ausgeglichen (s. Suran).

Anhang III.

«Théorie du corps politique».

Seit Rivarols frühem Tod hat man darüber gestritten, ob er an der wahren Entfaltung seiner Fähigkeiten gehindert worden sei oder ob er sein Bestes gegeben habe. Die beiden unvollendeten politischen Schriften waren der Hauptgegenstand der Vermutungen. Aus den Nachrichten der Freunde kann man wohl entnehmen, daß sie sich auf die Grundbegriffe der Rivarolschen Staatslehre, die Souveränität und den Corps politique, bezogen, aber es bleibt unklar, wie weit sie vollendet waren. Die eine, ein «Traité» oder «Discours de la Souveraineté» hat François de Rivarol zweimal, 1831 und 1836, veröffentlicht, aber wohl nicht in der endgültigen Gestalt. Die «Théorie du corps politique» ist verloren: ihr Schema hat sich der abbé Sabatier de Castres angeeignet, neben einer Fassung des Discours de la Souveraineté (De la Souveraineté 1831 Préface de l'Editeur). Erhalten ist aus beiden Schriften eine Reihe von Grundbegriffen und Grundsätzen, die uns die Richtung erkennen lassen, in der Rivarols Gedanken während der letzten Jahre arbeiteten. Die Frage ist, ob viel mehr als dieses Schema niedergeschrieben war, wahrscheinlich wohl nicht: «il eut toujours l'art de se laisser soupçonner une réserve de trésors qui n'attendaient que l'occasion de se montrer» (Lefèvre — Dermier, Célébrités franç., p. 203). Es war das Gerüst seiner mündlichen Improvisationen. Noch 1833 wollte Chênedollé aus den Notizen des Bruders und seinen eigenen Erinnerungen das Werk rekonstruieren: «un petit volume extrêmement substantiel où tout serait pensée et résultat» (Sainte-Beuve, Chateaubriand ... II, 175 A). Es ist nicht dazu gekommen; so bleiben uns allein spärliche Fragmente bei folgenden Autoren:

Guéneau de Mussy im Mercure de France vom 17. VI. 1802;
Sabatier de Castres, De la Souveraineté 1806;
Chênedollé, Le Génie de l'Homme 1807, Esprit de Rivarol 1808, Journal (bei Sainte-Beuve);
La Porte, Notice sur Rivarol 1829;
Rivarol, De la Souveraineté 1831. Pensées inédites 1836.

Rivarols Absicht scheint gewesen zu sein, sich auf das Grundsätzliche zu beschränken. «Il avait remonté à la source des principes» (Esprit de R., p. XXV), und er selbst bestätigt es in dem Discours von 1831, der eine Art Vorrede darstellt. Die Einleitung bildeten vier Portraits, die Machiavels, Lockes, Montesquieus und Rousseaus. Besonders dies letzte wird gerühmt (de Mussy, a. a. O., p. 173). Den ersten Abschnitt füllten Betrachtungen über das Verhältnis von Kunst und Natur. Sie scheinen vor allem den Begriff des Corps politique näher bestimmt zu haben. In seinem Journal hatte Rivarol das Wort corps nie systematisch verwandt, sondern als

Terminus von Rousseau übernommen (s. Brunot VI, 1, 1 p. 425f), und mit einem wechselnden Sinn erfüllt: bald kehrte er das Organische als Gleichnis hervor, um die lebendige Totalität des Staates zu verdeutlichen (Lesc. II 130), aber direkt daneben stellte er schon den Begriff des corps artificiel, der eher an eine komplizierte Maschine denken läßt. Diese Unterscheidung wollte Rivarol in seiner Theorie grundsätzlich ausführen. Gerade indem er die Staatsgebilde vom organischen Körper begrifflich scheidet, wird die eigentliche Aufgabe des Politischen klar. Er definierte den Corps politique als «corps artificiel, mi-partie d'éléments bruts donnés par la terre, et d'éléments intelligents donnés par la pensée d'homme» (Esprit de R., Préface). Aus dieser ersten Unterscheidung folgt eine zweite: die von «moi extérieur» und «moi intérieur». Die wirkliche Einheit der Person haben nur Schöpfungen der Natur. Das Wesen des Staates verlangt daher stets nach einer Fiktion dieser Einheit (P. inéd. 116). In der Beurteilung demokratischer Einrichtungen folgen aus diesem Prinzip ganz konkrete politische Ansprüche.

Auf diese Begriffsbestimmung folgte ein Abschnitt über die wahren Elemente des Corps politique: In welchem Geist er geschrieben sein sollte, zeigt, daß Chênedollé in einem Gesang seines «Génie de l'Homme» (Chant IV: La société) die Hauptideen Rivarols wiedergeben konnte:

> «Attiré vers la Femme, et fixé sur la Terre
> Et par ce double aimant, sans relâche poussé
> Dans la vie et le temps l'Homme ainsi fut lancé». (p. 118)

Rivarol behandelte Hunger und Liebe als die gesellschaftbildenden Mächte und begründete den Staat auf der Verbindung mit dem Boden (contrat entre Terre et Homme) und der Geschlechterfolge. Welche Ideen er an diese Prinzipien knüpfte, ist nicht abzusehen. Hierher gehört die Wertschätzung des Bauern, und das Verständnis für Familientradition (I 362) und Totenkult (P. inéd. 17). Gewiß ist, daß alles eigentlich Religiöse fehlte, und nur die Gesetze der Notwendigkeit mit der Größe des Poetischen umgeben wurden.

Als dritten Abschnitt erwähnt Chênedollé, der stets nur von einem Werk Rivarols spricht, die Widerlegung der Volkssouveränität. Er führt die gleichen Gedankengänge an, die sich in den von Claude-François veröffentlichten Texten finden. Im Mittelpunkt steht die Spekulation über den Begriff «puissance». Es sind stets nur wenige Sätze, die «puissance» als «force organisée» definieren und dieses Verhältnis auf den Begriff der Souveränität übertragen (Esprit de R., p. 32, 34; De la Souveraineté 1831).

Die Ausbeute ist nicht groß. Es fragt sich, was Rivarols Darstellung aus diesem begrifflichen Schema gemacht hätte. Wäre es ein starres System geworden oder ein Traktat, in Auffassung und Stil dem Discours préliminaire ähnlich? Das letztere wird wahrscheinlich, wenn man die Fragmente sammelt, die bei Sabatier de Castres zu finden sind. Wie stets sind Rivarols Gedanken ohne ihre sprachliche Form unlebendige Larven.

Sabatier de Castres (1742—1817), der Begründer des Journal politique national, ist eine der unerfreulichsten Erscheinungen der geistigen Gegenrevolution. In seiner Jugend Anhänger der ‚Philosophen', von Helvétius

protegiert, schwenkt er 1771 mit seinem «Tableau philosophique de l'esprit de M. de Voltaire» um, und wird einer der heftigsten Gegner aller philosophischen Aufklärung. Dabei ergibt die Schule des Helvétius vereinigt mit theokratischen Ideen ein Zerrbild der konservativen Geisteshaltung. In seinen politischen Theorien entsteht aus ähnlichen Elementen, wie sie sich bei Rivarol finden, ein innerlich hohles und widriges Gesamtbild. Auch Sabatier rühmt sich ständig, die wahren Prinzipien der Politik erkannt zu haben, «la science du Gouvernement» (Tocsin des Politiques 1791, p. 12); aber während Rivarol sich mit seiner geistigen Einsicht isoliert, preist sich Sabatier auf niedrigste an, sei es bei Necker (Journ. I No. 5), dem österreichischen Minister Trautmannsdorf (Lettres critiques, morales et politiques, 1802) oder Napoleon (1806 hs. Widmung von De la Souveraineté). In einem Schriftsatz von weniger als sechs Seiten will er den deutschen Fürsten die Mittel unterbreiten, mit denen die revolutionären Ideen auszumerzen seien, «des moyens infaillibles et les seuls praticables» (Pensées et Observations morales et politiques, 1794, p. 416 A. 1). Aber welche eigentümliche Mischung von Selbstverachtung und überreiztem Selbstbewußtsein diesen Menschen beherrschte, mag eine seiner Empfehlungen zeigen: «Je ne suis qu'un nain, je le repéte, mais ce petit homme ou cet homme petit, né sous le soleil de Languedoc, joignant aux yeux de Lynx, la vivacité et les ongles de l'Ecureuil, monte facilement sur les pins et sur les cèdres du Monde politique, et voit ce que les moutons, ni leurs conducteurs, ne sauraient apercevoir. Au surplus, je ne serais qu'une huître, qu'une plante, qu'un caillou, qu'il ne serait pas impossible, que ce caillou, bien placé, eut pû et puisse encore produire les plus heureux changemens en Europe. Le grain de sable placé dans l'urètre de Cromwel, ne fut-il pas la principale cause du rappel des Stuarts sur le Trône?» (Sur le rétablissement de la Monarchie Française et sur l'ignorance des Hommes d'Etats [1801]).

Dieses seelische Monstrum, das an Dostojewskische Gestalten erinnert, war 1789 mit Rivarol in Berührung gekommen. Sabatier emigrierte jedoch schon im Herbst dieses Jahres. Ob er Rivarol in Hamburg begegnet ist, habe ich nicht feststellen können. Jedenfalls konnte er sich nach 1801 die Papiere Rivarols, die bei Lubert in Hamburg deponiert waren, aneignen. Wie er damals lebte, zeigt ein Brief Jacobis an Villers: «Cet imbécile abbé S. de C. qui depuis quelques années vit d'annonces et de toutes sortes d'industries à Hambourg» (26. 4. 1806, M. Isler, Briefe 1879, p. 188). 1806 veröffentlichte Sabatier ein Buch «De la Souveraineté ou Connaissance des vrais principes du Gouvernement des Peuples», in dessen Vorrede er sein Verhältnis zu Rivarol klarstellte: Dieser habe stets nur seine, Sabatiers, Ideen wiedergegeben, und so sei es ganz in der Ordnung, wenn er jetzt einige Gedanken des «Discours préliminaire» wie den der «neutralité de Dieu dans l'ordre politique et moral» übernehme, da sie sein geistiges Eigentum seien. Es werde bewiesen durch eine Veröffentlichung aus dem Jahre 1794: «Pensées et Observations politiques et morales», die alle jene Ideen schon enthalte (Sabatier, De la Souveraineté p. 13). Diese Anklage Rivarols stellt eine geschickte Verkappung des eigenen Plagiats dar: neben den wörtlichen Entlehnungen aus dem «Discours préliminaire» hat Sabatier die Nachlaßschriften Rivarols in sein Werk hineingearbeitet (s. a. Le

Breton, a. a. O. p. 369 f). Es wäre wertvoll, den Anteil Rivarols wieder auszusondern. Die Kriterien hierfür können neben stilistischen nur innere sein: Gerade in der Schrift von 1794 treten die Züge deutlich hervor, die Sabatiers politische Ansichten von denen Rivarols trennen. Wenn einzelne Ideen wie die der «neutralité de Dieu», die bei Rivarol unorganisch wirkt, wirklich Sabatiers Anschauung entsprechen, so besteht doch in den Grundbegriffen ein sehr charakteristischer Gegensatz. Während die Philosophie des Sentiment Rivarol zu einer organischen Auffassung des Menschen führt, verbinden sich bei Sabatier die Triebpsychologie des Helvétius mit christlichem Sündenbewußtsein. Die Natur des Menschen ist tierisch (a. a. O., Livre I, Chap. 2) und alle Sittlichkeit entsteht durch «dénaturalisation» (a. a. O., p. 109). Wie Helvétius lehrt, daß Erziehung und Politik die Triebe des Menschen auf jedes beliebige Ziel lenken können, so glaubt auch Sabatier, daß nur Zwang den Menschen in die Kulturwelt einführt, ein Zwang, der Leidenschaften (a. a. O. II, 2), Vorurteile (II, 3), Laster (II, 4) benutzt. «La politique ... est la morale de l'homme civilisé» (a. a. O., p. 405).

Hieraus folgt eine bestimmte Staatslehre. Während Rivarol stets an eine Gesamtordnung des Staates glaubt und daher die konstitutionelle Monarchie vertritt, muß Sabatier den unbeschränkten Absolutismus verfechten. Nur die Gewalt (force) verschafft Autorität (a. a. O., VI, 2). Der Souverain steht über dem Gesetz. Argumente, wie sie Locke bei Sir R. Filmer bekämpfte, etwa die Ableitung der unbegrenzten patriarchalischen Gewalt von Adam (a. a. O., VI, 4), kehren hier wieder. Freilich begründen sie nicht mehr die Legitimität. Sabatier hat Napoleons Stellung prinzipiell anerkannt.

Es wird deutlich geworden sein, wie stark Sabatier ein nihilistischer Doppelgänger Rivarols ist. Es ist durchaus möglich, daß dieser Elemente der Sabatierschen Lehre übernommen hat, da sie systematisch die Menschenauffassung des Helvétius zur Grundlage einer konservativen Staatslehre gemacht hat. In Rivarols Geist haben sich diese Ideen einer andersartigen Gesamtkonzeption angepaßt, so daß sie, als 1806 Sabatier sie sich aneignet, einen durchaus neuen Sinn empfangen haben. Die beiden charakteristischen Unterschiede dringen so tief, daß von ihnen aus Rivarols Anteil an der Veröffentlichung De la Souveraineté sich deutlich abzeichnet. Eine Auswahl der Stellen, die Sabatier wörtlich abgedruckt zu haben scheint, sei hier geboten. Leider hat er sehr oft Rivarolsche Gedanken verbogen und ihren Wortlaut zerstört. Dagegen hat er den Aufbau Rivarols weitgehend beibehalten.

Livre I. 1. De l'abus des mots
2. 3. De la vérité
4. De la Nature et de la Nécessité
5. De la Liberté morale et du libre Arbitre.

p. 38. L'homme est un clavecin, qui entend les airs que des mains invisibles jouent sur lui et qui choisit celui qui lui plaît et souvent qui ne

lui plaît pas, mais qui choisit et qui veut; et c'est dans le choix et le vouloir que consiste la liberté.

p. 40. Les motifs ne détruisent point la liberté ... Si l'homme était indifférent, il ferait alors le mal exprès pour le faire; mais cela n'est pas: tout criminel a obéi à des motifs; et voilà pourquoi il se mêle toujours un peu de pitié à l'horreur qu'on sent pour les coupables. On ne pend pas un homme pour lui; car, pendre n'est pas corriger: on le plend pour les autres, pour donner en motifs un contre-poids énorme aux volontés environnantes.

6. De la Nation
7. Du Despotisme, de la Tyrannie et du Pouvoir absolu.

Livre II. De l'Origine et de la Nature de la Souveraineté.

1. Que la civilisation n'est pas l'état naturel de l'homme, mais son état de modification.

p. 51. Nous avons été créés susceptibles de raison, de moralité et par conséquent de civilisation; mais nous ne sommes pas nécessairement raisonnables et moraux. L'état naturel n'est pas l'état de culture. Il y a loin d'un épi de bled sauvage, à un épi de froment venu dans une terre cultivée; et des roses de buisson à la reine des fleurs de nos jardins. Un fruit greffé, une fleur double, ne sont pas contre nature, mais ils ne sont pas de la nature: elle ne donne que des fleurs simples et des fruits sauvages. L'état de civilisation est le résultat de la culture et non le développement spontané de l'état natif, comme le disent certains Philosophes. (Gerade für diesen Irrtum zitiert Sabatier Rivarol! Während doch der Text auf Rivarol zum mindesten zurückgeht, da Sabatiers Lehre von der «dénaturalisation» viel krasser ist.)

2. Que les Sociétés civiles sont des Corps artificiels, mais qu'elles ont un moi et une vie comme les corps naturels.

p. 63. Toute cette théorie est fondée sur l'idée de vie, de durée, de perfection, attachée à l'unité; idée qui prend sa source dans le moi humain, et qui, en remontant, procède, sans doute, de l'Etre unique, éclatant et mystérieux qui est le moi de l'Univers.

3. Que l'union de l'homme avec la terre, ou l'amour de la propriété, est un des principes essentiels de l'ordre politique.

p. 65. Ainsi, la digestion et la génération, ces deux grandes fins de la nature occupent le centre du corps, lequel a pour moyens les pieds, les mains et la tête. C'est par ce double organe de la digestion et de la génération, que dieu assura la vie à l'individu, et l'immortalité à l'espèce. Et d'abord, telle est en nous la fonction de l'estomac que les pieds et les mains ne sont pour lui que d'industrieux esclaves, et que cette tête, dont nous sommes si fiers, n'est elle-même qu'un satellite plus éclairé: c'est le fanal de l'édifice animé.

p. 66. La nature y a placé un tyran invisible qui nous fait chaque jour l'offre du plaisir et la menace de la douleur, même de la mort; ce tyran, c'est la faim. Le vautour caché dans les entrailles de Prométhé, n'est

que son emblême: il lui faut une proie, sous peine de la vie. L'homme le plus élevé et le plus libre, n'est donc qu'un esclave qui se rachète tous les jours. Qui lui fournira cette rançon journalière? Quelle sera la caution de cet être mis à prise, chaque jour? La Terre, cette mère commune de tous les êtres animés et sensibles qui l'habitent. Il y a donc un contrat éternel que celui imaginé par Rousseau, contrat solide, dressé par le besoin, où la liberté ni la volonté ne furent point appelées, et qui connaît pourtant pas le divorce.

Mais si l'union de l'homme et du sol garantit l'individu, c'est l'union des sexes qui garantit l'espèce.

Sorti du néant pour entrer dans la vie, fixé sur la terre, attiré vers la femme, et touché de ce double aimant, le Genre humain s'est perpétué. Le travail et l'amour l'ont porté sur le cours du temps, à travers les guerres, les douleurs et les orages, de moissons en moissons et de postérité en postérité.

(Ein Abschnitt, der teilweise wörtlich in Chênedollés Génie de l'Homme, Chant IV wiederkehrt.)

p. 71. Les villes sont les viscères et les véritables artères du Corps politique, où s'établissent les sucs et se consomment les humeurs: utile magasin, qui renvoye en industrie ce qu'il reçoit en nature, car la campagne est un atelier qui repousse les bras inutiles.

p. 72. La nature, dénuée des efforts de l'art, ne fut chargée de nourrir que quelques peuplades errantes, et le corps politique, et par conséquent les villes où l'art est sur son trône, sont les grands conservatoires de l'espèce. Je n'écris pas pour ceux qui veulent diminuer l'espèce, la renvoyer dans les bois, et qui disent qu'un grand Empire est un grand mal.

4. Que la Souveraineté n'est pas d'institution divine. Neutralité de Dieu dans l'ordre politique.

p. 76. Sabatier wirft Rivarol vor, die Wunder zu leugnen.

5. Que la Souveraineté tire sa source de la force organisée, ou puissance.

6. Que la Souveraineté n'est pas un droit, mais une puissance.

7. 8. Nullité des droits sans puissance. Des Souverains détronés.

In diesen Kapiteln findet sich eine prinzipielle Widerlegung des Legitimitätsgedankens. Obwohl in der Beweisführung Rivarolsche Ideen verwendet werden, kann man doch nicht entscheiden, ob sie wirklich Rivarols Ansichten widergibt. Das Ergebnis lautet:

p. 103. je le demande à ceux qui ne se rendent pas à l'évidence, et qui soutiennent que la Souveraineté est un droit, à quelle heure a-t-il été légitime d'obéir à Hugo Capet ou à Charles Martel?

p. 108. Le trône est comme le trépied sacré de Delphes, il divinise ceux qui s'y assoyent, il ne s'agit que de s'y bien tenir.

Der Grundgedanke, que «la puissance Souveraine n'est pas légitime, mais qu'elle légitime tout» (Kap. 10), würde immerhin zu der Machtphilosophie Rivarols stimmen.

9. Conséquences des principes précédens.

10. Des trois premiers Dynastes français, et de la légitimité.

11. Observations supplémentaires.

Hier finden sich verstümmelt eine Reihe Rivarolscher Ideen, die Sabatier nicht in seinen Gedankengang aufnehmen wollte, z. B.: «Le Corps politique procède de l'homme et de la terre comme l'harmonie du musicien et de l'instrument; elle n'est pas dans l'un, elle n'est pas dans l'autre, mais dans les deux ensemble. C'est ainsi que le mot cavalier suppose l'homme et le cheval, le mot pilote, l'homme et le vaisseau.

Livre III. De la Morale, de la Justice, de la Religion.

1. De l'unité ou du moi politique ou Souverain.

p. 124. La sublime définition du monde, par Pythagore, s'applique fort bien au Corps politique: c'est un ordre, une harmonie, un rapport constant entre la terre et l'homme, qui forme un tout, une unité, un moi, un être animé, une vraie personne.

Il n'y a rien de beau qui ne soit un et harmonique, c'est-à-dire, dont les parties qui le composent ne s'accordent pour former un tout.

La nature a tiré l'universalité de l'unité. Ainsi, elle a donné à l'homme un organe qui pense et veut pour tout le corps; une bouche qui boit et mange pour tout le corps; un estomac qui broye et envoye la nourriture à tout le corps. (Folgt Pascal Pensées II p. 125.)

Le moi se sent simple et toujours le même quoiqu'il voie partout la division et que, dans lui comme hors de lui, tout soit succession et changement. Tout, en effet, change en nous, chair, peau, ongles, cheveux, et nous ne sommes toujours nous que par la mémoire; de sorte que notre personne est plus dans le passé que dans le présent; et nous aurons occasions de prouver que le moi des Corps politiques gouvernés par un seul, existe plus ou du moins autant, dans le chef que dans les membres.

2. Que la Souveraineté est une et indivisible.

3. De la Loi, et des titres du Législateur.

4. De la fixité.

p. 139. Le Corps politique étant un édifice dont les pierres marchent et ont des volontés, il a fallu chercher, dans sa forme, une fixité qui n'est pas dans ses éléments.

p. 141. Les 24 lettres de l'alphabet sont égales aussi; elles n'ont pas le droit de préséance les unes sur les autres, et pourtant il a fallu fixer leur rang pour s'entendre d'un bout de l'Europe à l'autre.

5. De la moralité.

p. 147. La moralité n'est autre chose que l'harmonie sociale, et se compose de la justice des rapports, comme l'harmonie musicale, de la diversité et de l'accord des tons.

p. 148. De sorte qu'il n'est point de devoir qui ne soit tempéré par quelque droit; ni de droit qui ne soit chargé de quelque devoir. S'il existait un homme qui n'eut point de devoir à remplir, cet homme n'aurait aucun droit, il serait sans relation avec ses semblables, un être isolé, c'est-à-dire, le plus misérable des êtres.

C'est ainsi que, par la corrélation des devoirs avec les droits, s'établit dans l'ordre social, la balance des avantages avec les désavantages de chaque condition.

6. Des lois en général.

7. De la Justice en général.

p. 153. Il en est de la politique, comme du langage, les mots ne sont que l'expression des besoins du coeur et de l'esprit: de sorte que les lois qui n'expriment point les besoins de l'Etat, et les expressions qui ne peignent point les besoins de l'âme, sont également fausses et funestes.

8.—10. Sabatiers Lehre von der «dénaturalisation».

11.—24. Sabatiers Anschauungen über die Religion. Rivarols Einfluß kaum mehr spürbar.

Livre IV. Du peuple, considéré relativement à la Souveraineté.

Nur Kap. 6. Que dans l'ordre politique, la partie est plus grande que le tout. p. 316. Les peuples et les Rois sont faits pour le Corps politique; car, si dans l'Etat, le peuple est la portion la plus considérable, le gouvernement est la pièce principale: l'un et l'autre sont faits pour le tout. Les aiguilles dans une pendule, ne sont pas faits pour les roues, ni celles-ci pour les aiguilles; le tout est fait pour la pendule.

7. Du peuple en général, et du peuple Français en particulier.

p. 326. A peuple barbare, chef spirituel et doux; à peuple spirituel et vif, chef barbare. Les enfants et le peuple ont une incertitude sur tout ce qui n'est pas à leur portée, qui exige qu'on leur parle avec autorité: car, c'est elle et non évidence, qui les soumet.

ANMERKUNGEN.

Kapitel I.

1) Aus dem einzigen Nachruf, den ein Deutscher dem toten Rivarol gewidmet hat. Abgedruckt bei Sulpice de la Platière, a. a. O. p. 273 A, zu finden PBP. p. 404. Näheres über Gualtieri s. Anm. 93.

2) de Lescure, Rivarol et la société française pendant la Révolution et l'Emigration (1753—1801), Paris 1883.

Le Breton, Rivarol, sa vie, ses idées, son talent d'après des documents nouveaux. Paris 1895.

3) Mit dem Adel Rivarols beginnen jene Unklarheiten, an denen sein Leben so reich ist. Nachdem Le Breton die Echtheit mit viel Wärme verfochten hat, sind ihre Beweise von Suran durchweg angezweifelt worden. Le Breton stützte sich vor allem auf drei Argumente: 1. Der älteste nachweisbare Vorfahr Rivarols, sein Urgroßvater Jean Rivaroli, «officier des troupes du duc de Milan», könnte der Bruder des bei Saint-Simon erwähnten Piemonteser Rivarols sein, dessen zwei Söhne sich de Saint-Martin d'Aglié marquis de Rivarol nannten. Diese Piemonteser Familie wäre ein Zweig der Casa Rivarola aus Parma. Freilich muß Le Breton selbst zugeben: «La chose est probable, mais non certaine» (a. a. O. p. 327). — Jene Verwandtschaft wird sehr unwahrscheinlich, wenn wir bedenken, daß Rivarols Großvater, aus Vinsaly bei Navarra gebürtig, sich einfach Antoine-Roch Rivaroli nannte, Analphabet war und 1720 in Nîmes eine Schneiderstochter heiratete. (Suran hat außerdem gefunden, daß jene oben erwähnte Familie Saint-Martin mit der Piemonteser Familie keinerlei Verwandtschaft hat, s. a. a. O. p. 339). 2. Rivarols Bruder Claude-François trat in die Gendarmes du Roi ein und war von 1786—1788 Garde du corps. Zum Eintritt in diese Formationen war der urkundliche Nachweis des Adels erforderlich (Le Breton, a. a. O. p. 328). Suran erwidert, daß dies Prinzip nicht mehr streng durchgeführt wurde (a. a. O. p. 338). (Er führt La Tour d'Auvergne an, dessen bürgerlicher Name Corret war. Man könnte z. B. auch Charles de Villers nennen, der ebenfalls bürgerlicher Herkunft war und dennoch in das Corps royal d'artillerie aufgenommen wurde (vgl. L. Wittmer, Charles de Villers (1908), p 1f). Von jenen «titres originaux» ist übrigens nichts erhalten. 3. Die Anerkennung des Titels in der Gesellschaft, besonders in dem Briefwechsel, den Glieder der Familie Rivarol mit sol-

chen der Piemonteser und Genueser Familie geführt haben (Le Breton, a. a. O. p. 325, 327). — Die bürgerliche Abstammung Rivarols scheint mir kaum zweifelhaft. Eigene Aeußerungen bestätigen es. s. Anm. 394.

4. 15 km westlich von Orange, damals zur Provinz Languedoc gehörig, jetzt Hauptort des Kantons Gard im Arrondissement Nîmes.

5) Gualtieri zitiert dieses Wort (PBP. p. 404).

6.) «La nature l'avait doué de tous ses dons: il avait une fort belle taille, une figure aussi noble qu'agréable, et des grâces exquises; il parlait à ravir, et si son esprit était infini, son instruction était immense» (Comte de Belleval im Apollon 1. nov. 1822, ähnlich Cubières, Vie ..., p. 241). Sein Auftreten war von „unwiderstehlichem Reiz", urteilt auch Dampmartin (Mémoires I, p. 179). Alle sind von seiner Stimme entzückt: «le son de voix le plus mélodieux et le plus pénétrant, l'organe le plus varié, le plus souple et le plus enchanteur» (Chênedollé b. Sainte-Beuve, Chateaubriand ... II, p. 163; s. a. Cerutti, Dampmartin). Das ganze Gesicht ist vom Geist belebt, der auf der „heiteren Stirn" schwebt (Cerutti, p. 12), vor allem aber in dem Lächeln sich ausdrückt, «le sourire le plus fin et le plus spirituel» (Chênedollé b. Sainte-Beuve, a. a. O. II 190, aber auch Tilly, Cerutti).

Ausführlicheres bei Le Breton, a. a. O. p. 7—12, obwohl, wie stets bei Le Breton, allzuwenig zum Ausdruck kommt, wie ein überragender Geist alle diese natürlichen Vorzüge bändigte.

7) PBP. 345. 24. 1. 1801 an M. de Gaste, den Jugendfreund: «Quatre choses sont également nécessaires à mon imagination malade, votre air, votre eau, vos fruits et votre conversation. Je péris moralement et physiquement dans ces pays du Nord. . . . toutes les voix de la renommée et toutes les caresses des princes ne valent pas un tour de promenade dans vos vergers. Sylvas amem inglorius». (Nach Vergils Georgica II 486.)

8) Siehe die Heiratsurkunde bei Lescure, a. a. O. p. 18 A 1.

9) Alègre, Notices biographiques 1880, erzählt, daß 1871 noch ein Lateinschüler des alten Rivarol gelebt habe, und daß er selbst in den Händen seines Vaters noch Schulhefte fand.

10) Françoise (1754—1824), Le Breton, a. a. O., p. 329—331, wurde unter dem Namen Baronne de Beauvert die Geliebte des Generals Dumouriez, und lebte mit ihm in Bilwerder bei Hamburg in der Nähe Rivarols. Breton gibt an von 1797—1800, (a. a. O., p. 331.) Jacobi hat sie jedoch schon im Sommer 1796 dort besucht (Auserles. Briefw. II, 228 v. 25. VI. 1796). Dumouriez weilte in Hamburg seit 1795 (s. Pouget de Saint-André, Le général Dumouriez 1914, p. 193).

Claude-François (1758—1848), (Le Breton; a. a. O., p. 333—336), der „Don Quichotte" der Gegenrevolution (PBP, p. 347 Brief an Manette v. 24. II. 1801), war ein unbedeutender, aber tapferer und ehrenwerter Offizier, der jede Gelegenheit benutzte, für das Königtum einzutreten, auch mehrmals im Dienste des Hofes arbeitet, zweimal, 1793 und 1800, ins Gefängnis geworfen wird und 1816 als General den Dienst verläßt. Es existieren von ihm 4 Bände Oeuvres littéraires (1799 und 1813), außerdem Satiren und Ausgaben von Werken seines Bruders.

Die übrigen Geschwister sind meist früh gestorben. Nur eine Schwester wird in zwei Briefen Rivarols (PBP, p. 334, 12. V. 1797 an den Vater, p. 340,

18. VIII. 1797 an die Tante Françoise) erwähnt, Elisabeth-Paule, die einen Professor am collège de Bagnols, M. de Faguet, geheiratet hatte (Le Breton, a. a. O., p. 331—2).

11. Claude-François berichtet, daß der Großvater Antoine-Roch nur italienisch mit seinem Sohn gesprochen habe (Préface z. d. Pens. inéd. 1836).

12) Cubières-Palmézeaux (Vie, p. 241ff), der zur gleichen Zeit das Seminar Saint-Charles besuchte, aber Rivarol ein Jahr voraus war, gibt als Grund für Rivarols Eintritt den alten Wunsch des Vaters an (ein Onkel Rivarols, nur 11 Jahre älter, Claude-François, war ebenfalls Geistlicher, Le Breton, a. a. O., p. 3f). Er erzählt von ihren gemeinsamen Spaziergängen, wobei die Frauen Rivarols Schönheit bewunderten, und ihrer Trennung, als er zur Vollendung seiner Studien nach Paris ging. Cubières hat Rivarol in Paris zuerst eingeführt.

13) Le Breton, a. a. O., p. 18.

14) Bekannt sind die Schilderungen Youngs von der Leblosigkeit der Provinzen; vgl. Tocqueville, a. a. O., I 7, Sybel, a. a. O., I, XXXIIff, Taine, a. a. O., I 3. Rivarol selbst wird die Stellung von Paris innerhalb des Corps politique später scharf kritisieren.

15) Für den Weg von Bagnols nach Paris haben ihm Cerutti und Genossen die abenteuerlichsten Schicksale angedichtet. Nacheinander soll er Schreiber bei einem Anwalt, Soldat, Abbé, Lehrer in Lyon (unter dem Namen Long-Champs) gewesen sein. Wieviel davon zu halten ist, beweist, wenn die Liste bei Cerutti, Satire universelle, p. 5, weitergeht: «journaliste à l'Amérique, marié en Angleterre ...».

16) Das völlige Schweigen Rivarols über diese zweifelhafte Periode sollte man achten. Genug, daß er, nach einem fehlgeschlagenen Versuch, den Namen eines entfernt verwandten Gelehrten, Antoine Déparcieux (1703—1768), anzunehmen, als Comte de Rivarol auftritt; daß ihm gelingt, in einem Literatencafé des Palais Royal, dem Caveau, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen; daß er durch die Vermittlung Cubières' in Berührung mit großen Schriftstellern des Jahrhunderts kommt, mit Dorat, d'Alembert, Diderot, Buffon, Voltaire (s. Le Breton, a. a. O., p. 25 A 3).

17) Rivarols Gespräch war stets eine Art Monolog, «une sorte de spectacle» (Dampmartin, Notice p. 382), «une espèce d'usurpation», wie Tilly sagt (Mémoires t. I, p. 272). «Il faut s'en distraire», schreibt die Marquise de Créqui 1787 an Sénac de Meilhan (Lettres éd. 1856, p. 74). Mercier erzählt eine bissige Anekdote: Die blinde Madame du Deffand sei in einen Salon getreten, in dem Rivarol sprach: «Quel est ce mauvais livre qu'on lit ici?» habe sie gefragt (Tableau de Paris XI, 176, zit. Béclard, Sébastien Mercier, Paris, 1903, p. 471 A).

Chênedollé hat die ausführlichste Schilderung einer Rivarolschen Improvisation gegeben. Bezeichnend ist der Umstand, daß Rivarol auch unbedeutende Gesprächspartner schätzte, wenn sie nur gut zuhörten (La Porte). Noch wenige Tage vor seinem Tod findet ihn Dampmartin in der für ihn charakteristischen Situation: «faisant les délices d'un cercle nombreux d'auditeurs» (PBP 401).

18). Sénac de Meilhan, Considérations sur l'Esprit et les Moeurs (1787)

zit. éd. 1795, p. 33ff, p. 48 über die geistige Inflation, p. 309 über die gesellschaftliche Nivellierung.

19) P. Bourget hat diesen Punkt sehr stark in den Vordergrund seiner psychologischen Studie gerückt. Er geht sicher zu weit, wenn er sogar von Rivarol behauptet: «C'est le secret de la disproportion singulière qui se remarque entre son oeuvre et son génie» (Portraits d'écrivains et Notes d'ésthétique p. 45).

20) In Chamforts Brief vom Anfang der 80er Jahre, der in den Plus Belles Pages, p. 327 abgedruckt ist, finden sich alle Elemente dieses Ressentiments, angefangen beim Zorn des Fußgängers, der auf dem Wege zu einer Gesellschaft den Wagen ausweichen muß, bis zur Demütigung, gesellschaftlich nur als geistvoller Unterhalter geduldet zu sein. «Il est ridicule de vieillir, en qualité d'acteur dans une troupe où l'on ne peut pas même prétendre à la demi-part» (a. a. O., p. 328).

21) J. Barbey d'Aurevilly, Le Constitutionel, 19. VIII. 1880. Ueber das Verhältnis des Dandy zur Konversation vgl. Otto Mann, Der moderne Dandy, S. 57, 62f.

22) Nur ein einziges Beispiel für die Art Rivarols, Geldangelegenheiten zu behandeln, ist uns bekannt: sein Briefwechsel mit dem holländisch-jüdischen Bankier Cappadoce-Pereira, der ihm während der Emigration behilflich ist. Rivarols Verhalten ist derart gewinnend, daß wir verstehen, wenn Cubières schreibt: «Il était pauvre, ... ses amis lui prêtèrent de l'argent, et il leur témoigna sa reconnaissance avec tant de grâce qu'ils le remercièrent de l'avoir accepté» (Vie d'Antoine Rivarol, zit. Le Breton, a. a. O., p. 25).

23) Die finanziell günstige Verbindung mit dem „Mercure" bricht er ab, weil er Garat nicht schonen will. — Gewiß hat er seine Parodien und Satiren geschrieben, weil sie zugleich einen finanziellen Erfolg versprachen, gewiß hat ihm das Journal politique national große Summen eingebracht, aber in jedem Falle wird die geistige Absicht durch solchen Nebenzweck nicht berührt. Während der Revolution ist es deutlich, wie er sich nie in Intrigen eingelassen hat, die ihm menschlich und ideologisch unsauber erschienen. Die Summen, die er während der Emigration aus der königlichen Kasse erhält, sind nie groß: «M. de Rivarol est connu par son désintéressement et sa paresse» (Peltier, note 12 zu Arblays Verteidigung La Fayettes gegen Rivarols Angriff. Abgedruckt als Appendix I zum «Dernier Tableau de Paris»).

24) Zit. bei A. Houssaye, Galérie du XVIIIe siècle I: Les Hommes d'Esprit (6. éd. 1858), p. 267.

25) Die Nachrichten über diese Ehe sind höchst spärlich. Das Datum der Hochzeit kann man nur erschließen: 1. aus Briefstellen Rivarols über das Alter seines Sohnes (Brief an Gaste 14. VII. 97, PBP 338; an den Vater 12. V. 97, PBP 333; an die Tante 18. VIII. 97, PBP 340); aus den giftigen Aeußerungen der Gegner anläßlich der Verteilung des Prix Monthyon (25. VIII. 1783). — Es ist dies die einzige Episode in zehn Jahren, die uns außer literarischen Beziehungen Rivarols bekannt ist, und auch sie ist durch die widerspruchsvollen Berichte unkenntlich geworden. Die maßvollste Fassung gibt Grimm: danach wurde der prix de vertu zum erstenmal der Krankenpflegerin von Mme la comtesse de Rivarol zugesprochen.

Rivarol habe erfolglos versucht, diese Verteilung zu hintertreiben. Am Ende wird Delille in Verbindung mit dieser Demütigung gebracht. Cerutti (Satire universelle, p. 17) nennt Condorçet und Delille als die Hauptbetreiber, auch mit d'Alembert habe Rivarol wegen dieser Akademiesitzung gebrochen. Aus den Rechtfertigungsschriften Mme de Rivarols ist nicht viel zu entnehmen.

26) Lescure, a. a. O., p. 180ff, gibt eine Ueberschau der Salons in jenen letzten Jahren vor Ausbruch der Revolution und vermutet Rivarol bei der Marquise de Polignac, Mme de Houdetot, der Maréchale de Beauveau, Maréchale de Ségur, Mme d'Angivilliers, bei Lauraguais auf Manicamp und in Malmaison bei Mme Le Couteulx du Moley, endlich mit Champcenetz, Tilly, Mirabeau bei der Marquise de Chambonas.

27) Wenn Rivarol von der Freundschaft großer Dichter sagt: «ils en ont eu une idée admirable, mais ils ne l'ont appliquée à personne» (II 320), so trifft dies auf ihn selbst zu. Ihm bleibt es stets versagt, sich einem Freund völlig aufzuschließen. «C'était ... une âme excessivement sensible, à qui peu de gens pouvaient convenir» (Mme de Riv. Brief 1808, p. III). Seine gewöhnliche Haltung ist die einer höflichen oder ironischen Distanz. In den späteren Jahren liebt er den Ton des Mentors (gegenüber Pereira und Chênedollé) oder den des überlegen Führenden (mit Champcenetz und Tilly). Das Bild vervollständigt ein zuweilen sichtbares, fast frauenhaftes Werben, eine bezaubernde Grazie des Umgangs: «lorsqu'il sortait de sa sphère de personnalité et des éloges qu'il n'était que trop enclin à se prodiguer lui-même, lorsqu'il oubliait, ou cessait tout à coup de se livrer à ses moqueries toujours pleines de malice et quelque fois les plus mordantes, on était entraîné par un charme, par une admiration qui allaient jusqu'à une sorte d'enivrement». (La Porte, a. a. O., p. 7.) Und im gleichen Menschen war wieder soviel Männlichkeit des Geistes, soviel Herbheit, um einen so ausgeprägten Charakter wie Gualtieri zu gewinnen. Siehe Anm. 93.

28) Zunächst ist zu bemerken, daß in Rivarols Werk ganz jene lüsterne Behandlung des Erotischen fehlt, wie sie für das 18. Jahrhundert so bezeichnend ist. Er hat diesen Bezirk niemals berührt. — Für sein Verhältnis zu Frauen ist eine innere Aufspaltung entscheidend: auf der einen Seite steht die rein sinnenhafte Beziehung zu Manette, einem liebenswürdigen, aber geistig ganz unebenbürtigen Wesen, das ihn in die Emigration begleitet. An sie sind die Verse gerichtet: «Ayez toujours pour moi du goût comme un bon fruit et de l'esprit comme une rose» (PBP, p. 357f). Diese Seite von Rivarols Wesen trifft ein Wort der Freunde, die ihn «plus galant que tendre et plus voluptueux que sensible» nennen (Esprit de R. Notice). Zugleich aber vermochte er sich schönen geistvollen Frauen verehrend zu nähern, aus dem Bedürfnis nach Zärtlichkeit und Wärme. Das reizvollste Zeugnis einer solchen beseelten Freundschaft ist sein Nachruf auf die früh verstorbene Komtesse von Béthisy (PBP, 318f). Aehnlich mag in Berlin das Verhältnis zur Fürstin Dolgorouki gewesen sein. Diese Doppelheit des erotischen Lebens als seelische Abnormität zu zeichnen, wie Bourget mit seiner Romantikerpsychologie es möchte, liegt kein Grund vor. Das Bild vervoll-

ständigt sich, wenn Sulpice, a. a. O., p. 20, sagt: «R. fuyait ... les gens agités de passions».

29) Duclos, Considérations, Chap. 8 Sur les gens à la mode (t I p. 101). «L'homme de lettres qui, par des ouvrages travaillés, aurait pu instruire son siècle, et faire passer son nom à la postérité, néglige ses talents, et les perd faute de les cultiver: il aurait été compté parmi les hommes illustres; il reste un homme d'esprit de société».

30) So hat Sénac de Meilhan Duclos charakterisiert. Considérations, p. 11—13, éd. 1795.

31) Sigaud de Lafond (1740—1810), berühmter Geburtshelfer und Verfasser physikalischer Lehrbücher.

32) Nach der Hs. abgedruckt bei L. Wittmer, a. a. O., p. 43a.

Das Porträt zielt auf Rivarol, und Baudus, der Redakteur des Spectateur du Nord, dem es Villers 1798 zur Veröffentlichung zuschickt, weist es zurück, denn «le morceau ... a trop l'air de tomber sur Rivarol; je ne recherche pos son amitié, mais il est inutile de l'aigrir».

33) Notice, p. 383; Dampmartin, Mémoires II 358f; S. de la Platière, t. II, p. 5; Tilly, t. I, p. 278; Alègre, p. 227; Chênedollé. Am schärfsten hat La Harpe geurteilt: Im Gespräch sagt er zu Tilly (Mém. II 268): «Il a peut-être l'esprit d'un homme de lettre distingué, mais il n'a pas assez de caractère pour le devenir: c'est un improvisateur français».

34) Tilly, a. a. O., I, 267. 1791 sprechen Champcenetz und Chamfort mit Rivarol über la souveraineté du peuple und Tilly fügt hinzu: «sujet éternel de ses pensées et de ses discours, alors, comme la grammaire et la langue l'étaient devenu dans les dernières années de sa vie».

Sulpice de la Platière, a. a. O., t. I 74: «depuis quatre à cinq ans Rivarol avait entièrement tourné ses idées du côté de la langue et de la grammaire, et cette manie avait des symptômes bizarres. Toutes ses conversations roulaient là-dessus, on l'en détournait difficilement, et tout l'y ramenait».

35) Le Breton, a. a. O., p. 52—53. Schon 1784 finden sich die ersten Keime zu dem Dict.: Dialogue entre Voltaire et Fontenelle (PBP 43). 1791 spricht man unter den Royalisten von Rivarols Werk De la souveraineté du Peuple (Peltier, in den Actes des Apôtres t. X no. 305).

36) Fayolles et Chênedollé, Esprit de R. 1808, Notice sur R. p. XXXIX.

37) Einleitung zu den Kritiken Delilles II 195f und Florians II 247 f.

38) Garat gehört zu denen, die Rivarol sein ganzes Leben hindurch gehaßt hat: 1784: Dialogue entre Voltaire et Fontenelle (PBP, p. 43); 1785: Epitre au Roi de Prusse (III 296); 1787: Songe d'Athalie note 6 (V 279); 1788: Petit Almanach: Art. Cosseph de Ustariz (V 59; V 227 die Auflösung des Pseudonyms); 1789: Alle Stellen des Journ. pol. nat., die gegen das Journal de Paris gerichtet sind (Garat gab dort die offiziellen Berichte über die Nationalversammlung); 1790: Petit Dict. art. Garat (PBP, p. 209); 1797: Lettre sur l'ouvrage de Mme de Stael ... Zugleich Kritik von Garats Artikel im «Clef du Cabinet» vom 13. I. 1797. (II 264). La Harpe wird in einer Anmerkung zum «Songe d'Athalie» gerichtet (II 279); Florian in einem Artikel über Numa Pompilius (geschr. 1786, veröffentlicht Spectateur du Nord, mars 1797); Ducis: Art. im Mercure vom 8. 7. 1786 über L'Epitre à l'Amitié; Beaumarchais: Récit du Portier ... Juin 1787 (III 301); Mme de

Genlis: Songe d'Athalie (II 267ff); Lettre à Necker II 140 (s. a. II 270); Lettre sur l'ouvrage de Mme de Stael (II 259).

39) Rivarol, Discours sur l'universalité de la langue française, éd. par Th. Suran, Paris 1930.

40) Siehe hierüber den neuen Bericht, den Brunot veröffentlicht hat (aus den «Souvenirs» des Generals Baron Thiébault I 110). Hist. de la langue franç. t. VIII 2, p. 892.

41) Ueber Schwab s. Suran, p. 92ff. Jean Christoph Schwab (1743—1821) war Professor der Philosophie und Mathematik an der Académie Caroline in Stuttgart. Seine Dissertation erschien 1784 Stuttgart. Ein Emigrant aus Dijon, l'abbé Denis Robelot. hat sie 1796 übersetzt, sie erschien 1803: Dissertation sur les Causes de l'universalité de la langue française et la durée vraisemblable de son Empire par M. Schwab, nachdem 1796 der Auszug Mérians als Anhang zu Lettres de Mirabeau à Chamfort erschienen war. Siehe Suran, p. 344.

42) Erst 1836, in dem Vorwort zu den Pensées inédites, hat Claude-François mitgeteilt, daß Ludwig XVI. eine Pension aussetzte. Der Spender blieb Rivarol selbst bis in die Zeit der Emigration unbekannt. Er erhielt jährlich 4000 frs., von denen er 1000 frs. dem Bruder überließ.

43) Hierüber s. Suran, p. 342f.

44) Brief vom 8. 1. 1785. PBP, p. 313.

45) De Sauseuil hatte im August 1784 einen Prospekt seines Werkes «Anatomie de la langue française» verteilen lassen, in dem er mit einer schwerfälligen Ironie Rivarols Discours als nicht auf Französisch geschrieben bezeichnete. Rivarol hatte nichts eiligeres zu tun, als im Journal de Paris (15. oct. 1784) einen Brief zu veröffentlichen, in dem er Sauseuils Angriff erklärte und ihm so die Spitze abbrach. Sauseuil versuchte darauf vergeblich, eine ausführliche Kritik im Journal de Paris zu veröffentlichen und brachte sie am 1. 3. 1785 als Broschüre heraus.

46) Garat hatte den Discours erst besprochen, nachdem Rivarol sich in einem öffentlichen Brief (Journal de Paris, 29. Juli 1785) über das Schweigen des Mercure beklagt hatte. Sein Extrait erschien 6. und 13. Aug. 1785. Zu seiner Kritik Seite 171.

47) Brief an den Abbé Roman 8. 1. 1785 (PBP 313). Die Ausgabe mit der Jahreszahl 1783 ist falsch datiert (Le Breton, a. a. O., p. 357f). Die Antwort auf Kritiken, die Rivarol in note 10 d. 25. Ges. (III, 208) gibt, das Lob Diderots, das vor 1784 gegeben sein muß, lassen sich leicht erklären, da nach Oelsner, Dante und Frankreich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 1898 (S. 93, Anm. 135) Bruchstücke der Uebersetzung schon 1780 in der Bibl. des Romans erschienen sind.

48) Zu der Anekdote, daß Voltaire persönlich Rivarol zu seiner Uebersetzung anregte, s. S 179. Dort auch die Widerlegung der Farinellischen Ansicht, Rivarol stehe noch völlig in der Nachfolge Voltaires. (Farinelli, Dante e la Francia, Milano, 1908, II p. 278.)

49) Nach dem Zeugnis von Flins (Mercure de France, 1802, 25. avril).

50) Sulpice de la Platière, a. a. O., p. 10.

51) Sie sind die Entgegnung auf Neckers Buch: De l'importance des opinions religieuses, 1788.

52) Dies ist auch die Meinung Le Bretons, a. a. O., p. 257: «son Discours préliminaire n'est pas le désaveu, mais le complément de ses Lettres à Necker». — Die Zahl derjenigen, die Rivarol durch die Revolution eine innere Wandlung haben erleben lassen, ist recht groß. Schon zu Lebzeiten hat man Rivarol der Inkonsequenz angeklagt: Cubières verteidigt die Philosophen und beschuldigt Rivarol und Delille der Heuchelei:

«Cependant, fatigués de planer dans les nues,
Vous laissez reposer vos lyres détendues.
Que dis-je? Rivarol n'a-t-il pas, depuis peu
Fait un livre sublime en l'honneur du bon Dieu
Et le long prospectus d'un long dictionnaire
où n'entre pas un mot révolutionnaire?»

(Le Défenseur de la philosophie, p. 14.)

Auf der Gegenseite stellt man ebenfalls ironisch den Gesinnungswechsel fest: Spectateur du Nord, oct. 1798. Anläßlich der «Principes des moeurs chez toutes les nations» Saint-Lamberts geht der anonyme Verfasser des Extrait auf die Geschichte dieser Idee eines catéchisme de morale ein, berichtet über Neckers Buch und die Kritiken Garats und Rivarols. Er zitiert zwei widerspruchsvolle Aeußerungen und fügt hinzu: «il seroit possible que Mr de Rivarol conciliât ces propositions». Sainte-Beuve hat darauf als erster Rivarols psychologische Entwicklung in aller Deutlichkeit als religiöse Besinnung dargestellt (Lundis, t. V 62—84; t. VII 351 — 2). Ihm folgt ganz Lescure, (Vorrede zur Ed. p. XV, Buch p. 154/5). Aehnlich urteilen Bourget und Caro. Sie übersehen alle, daß wohl Rivarols Ton gegenüber der Kirche und der Religion sich geändert hat, nicht aber seine innere Stellung. Rivarol betrachtet die Religion nie anders als in ihrer historisch-politischen Bedeutung; so ist es erklärlich, daß er sie verschieden behandelt, je nachdem sie herrscht oder bedroht ist.

53) Die wichtigsten Schmähschriften sind: Cérutti: La Satyre universelle. Prospectus dédié à toutes les puissances de l'Europe. 1788 à Paris; Les Bagnolaises ou les étrennes de M. le Comte de Rivarol, présentées à son Excellence, par une société de Grands Hommes. (Motto: Ne dis plus, ô Bagnol! que ton Seigneur sommeille ...) Londres 1789 (82 S.); Cubières-Palmézeaux: La Confession du Comte Grifolin 1788, par M. de Maribarou (V 259); J. M. Chénier, Dialogue du Public et de l'Anonyme (V 237).

54) Mit Recht konnte er später sagen: «en émigrant, j'ai échappé à quelques Jacobins de mon Almanach des grands Hommes».

55) In dem Prospectus zu der geplanten Fortsetzung seiner Revolutionsgeschichte schreibt er 1800 (Le Breton, a. a. O., p. 235): «Le Journ. pol. nat. ne contient en effet que les six premiers mois de la Révolution; tous les grands coups étaient portés, la quantité avait triomphé de la qualité».

56) Die Andeutungen in der Zeitung selbst sind nicht klar: Lettre sur la capture de M. l'abbé Maury à Péronne, gewöhnlich als Anhang zum Journ. abonn. I abgedruckt. In einer Ed. (Bibl. Nat. L 2 c 167 A) als no. 8 vom 28. 7. 89: Lettre de M. le chevalier de Kermol à Mme la Comtesse de Château regnault à Flavigny. Sabatier gibt eine Einleitung, in der er

sagt, daß ihm eine Kopie des Briefes vom Verfasser (also Rivarol) in Cambrai (où des affaires m'avaient appelé) überlassen worden sei. Er drucke ihn ab trotz der Sarkasmen gegen seine eigene Person (Lesc. II 149).

In no. 10 (2. Aug. 89) liest man: Au public: daß die Drucker in Versailles und Paris aus Furcht vor Verfolgung aufsagten. «Ils nous auroient, par cette défection, forcés d'être à notre tour infidèles à nos Souscripteurs, si nous n'avions pris le parti de chercher, en Pays étranger, une liberté dont on est si loin de jouir en France».

no. 14 (11. 8. 89) beginnt mit einem Spécifique pour nos lecteurs, einer Antwort auf Luchets Angriff gegen Sabatiers Journal aristocratique (im Journal de la ville no. 30). Anfang: «On m'a fait passer dans ma Retraite..»

no. 15 (13. 8. 89) ist vom Druck im Ausland die Rede.

no. 16 Brief Sabatiers an einen Compatriote, dat. Bruxelles, 12. Sept. 89. Der Stil der Avertissements im 1. Abonn. macht jedoch wahrscheinlich, daß sie z. T. von Sabatier stammen und also über Rivarols Aufenthalt nichts sagen.

57) Le Breton nimmt es an (a. a. O., p. 284). Die Anschaulichkeit der Schilderung spricht dafür, aber um so schwerer wäre zu begreifen, weshalb Rivarol über Seiten (ab Lesc. II 293) Mouniers «Exposé de ma conduite» (1789, p. 12ff) seiner Darstellung zugrunde legt, nicht nur an den Stellen, wo er ihn ausdrücklich zitiert (Lesc. II 299 bis Lesc. II 301). Ueberall zwar hat Rivarol gekürzt, die Dialogstellen verlebendigt, Reflexionen eingeschaltet und den Bericht durch Angaben anderer Augenzeugen ergänzt.

Für Le Breton spricht eine Stelle V 302, nach der Rivarol den Duc d'Orléans am 6. oct. in den Straßen von Versailles gesehen haben will, ebenso PBP 199 (Actes no. 1), wo er sagt: «ceux qui ont été à portée comme nous de voir cet excellent citoyen se promenant le lundi 5 oct. sur la place d'armes à Versailles (Mirabeau)».

58) Le Breton, a. a. O., p. 364f.

59) Siehe Journ. pol. nat. I 19, vor Nov. 1789.

60) Eine unbedeutende Sammlung von Porträts, die lange Zeit Rivarol oder der Zusammenarbeit Luchet, Mirabeau, Laclos und Rivarol (!) zugeschrieben wurde (Le Breton, a. a. O., p. 377).

61) Ein Abdruck des Epître Dédicatoire, der Préface, des Namensverzeichnisses und einer Auswahl von 36 Artikeln aus den 136 der Originalausgabe findet sich PBP 201—218. (In der Table hat man einen Fehler der Originalausgabe, die Auslassung des Namens, le duc de Praslin, übernommen und daraufhin die Gesamtzahl fälschlich in 135 korrigiert (PBP, p. 218 A).

62) Le Breton, a. a. O., p. 228.

63) Ueber ihn siehe Peltier, Dernier Tableau II p. 184ff.

Mallet du Pan, Lettre de ... à M. de B. sur les évènements de Paris du 10. août vom 31. 8. 92 charakterisiert ihn folgendermaßen, p. 57 A: «M. de la Porte, administrateur, rempli d'intégrité, laborieux, sage, capable, et ayant rempli avec distinction l'emploi d'intendant général de la marine, joignait à ces qualités d'une prudence qui allait jusqu'à la timidité: il était bien loin de compromettre le Roi et lui-même par aucune connivence avec

les écrivains notés d'aristocratie, par aucune participation à des écrits contraires à la constitution».

Rivarols Beziehungen zum König wurden diesem im Prozeß vorgeworfen, zit. Le Breton, a. a. O., p. 350.

64) Es ist jene Minorität, die in einer geistreichen Uebersicht der Parteien, die wohl Rivarol selbst in den Actes des Apôtres gegeben hat (Nr. 166—167, Aug. 1790), folgendermaßen charakterisiert wird:

Minorité: La Constitution anglaise, monarchistes tempérés, amis de la paix, de l'ordre et de la raison, incorruptibles, blancs, mathématiciens politiques, anatomistes du coeur humain. — Les trois pouvoirs indiqués par Cicéron, Tacite, Montesquieu, Hume, De Lolme et Rousseau. Le Monarque partie intégrante, indépendante et essentielle des trois pouvoirs. Als Anhänger nennt er u. a. Bergasse, Mounier, Malouet, Lally, Montesquieu, Boufflers, und unter den geistigen Hilfskräften, den auxiliaires, findet sich Salomon de Cambrai, neben dem Comte de Lauraguais, Mallet Dupan, Servan und den quelques autres d'un journal fort répandu, d. h. den Verfassern der Actes.

65) Le généreux Mounier (so Lesc. II 129 in der Urfassung) und Malouet, «citoyen éloquent dont la haine des pervers affermit de jour en jour la réputation» (Lesc. II 172), sind die beiden Politiker, die im Journal die rühmlichste Rolle spielen.

Mallet du Pans Aufsätze im Mercure de France empfiehlt er im April 1792 seinem Freunde M. de Gaste (PBP 318).

66) Dampmartin, Mémoires, (t. I p. 179) berichtet z. B., daß 1790 im Haus des Erzbischofs von Bordeaux, M. de Cicé, ein solcher Treffpunkt der verschiedenen Richtungen war. Unter den Besuchern nennt er Mallet du Pan und Rivarol. Wenn man aber Rivarols Notiz über Cicé liest, zweifelt man, so feindselig ist sie: «Cicé, archevêque de Bordeaux, garde de sceaux ... pour mieux avilir et pour éteindre à jamais cette première place de la monarchie ...» (Dict. art. Cicé).

67) Le Breton (a. a. O., p. 215) vermutet, daß Ende 1790 die Mitarbeit Rivarols an den Actes vollständig aufhört.

68) Beide haben die Ueberlegenheit Rivarols stets anerkannt, s. z. B. die Stellen in der Chronique Scandaleuse (no. 9, 10, 15, 26, 27, 28), an denen Rivarol angeführt wird oder das Gespräch zwischen Chamfort, Champcenetz und Rivarol, das Tilly in seinen Mémoires wiedergibt (t. I p. 267ff). Stets haftet an Rivarol ein Element höherer Geistigkeit, das gerade Champcenetz und Tilly fehlt. Champcenetz ist sehr lebendig charakterisiert bei Tilly, a. a. O., I, chap. XII. Danach Lescure, a. a. O., p. 165, 168.

69) Lauraguais, von dem Rivarol sagte: «ces idées ressemblent à des carreaux de vitre entassés dans le panier d'un vitrier: claires une à une, et obscures toutes ensemble» (V 357), hatte sich nach der Poesie und Chemie leidenschaftlich auf die Politik geworfen. 1788 vergräbt er sich in die Bibliothek der Benediktiner von St. Germain des Prés, «pour opposer des monumens authentiques à l'infidèle et stérile langage des écrivains sur les Assemblées des députés des Etats généraux» (Dissertation, p. 4). Für ihn entscheidet sich mit dieser Frage das Schicksal der «révolution constitutionelle», die er selbst herbeiwünscht. Dem vagen und sentimentalen Pathos

setzt er die englische politische Nüchternheit entgegen. Vor allem wünscht er die übertriebenen Forderungen an eine Nationalversammlung abzuweisen, indem er immer wieder darauf hinweist, daß die Deputierten nur commissionaires sind, denen die cahiers des chefs-lieux ihre Machtbefugnisse umschreiben. Ueber diese Punkte, die er im Oktober 89 in zwei Broschüren vorträgt, kommt er mit Cerutti in einen heftigen Streit, dem wir eine lebendige Schilderung des «illustre Bénédictin» aus der Feder Ceruttis verdanken (Lettre de M. C. à Mad. de ... 1789). — In seinen Anschauungen über die Rolle der Assemblé nationale trifft er sich mit Rivarol, und dieser folgt ihm auf den ersten Seiten des Journ. pol. nat. und führt ihn einmal (Lesc. II 243 A, Lesc. II 123, I 21) lobend an. I no. 6 wird ein Brief vom 22. 7. de M. L. à l'Auteur du Journal abgedruckt, der wahrscheinlich von Lauraguais ist (Le Breton, a. a. O., p. 48 A). Eine ehrliche Bewunderung der Haltung Rivarols drückt sich in ihm aus, aber der Schlußsatz: «vous me flattez beaucoup, en m'apprenant que vous adoptez parfois quelques-unes de mes idées. Vous légitimez des enfants-trouvés, et je ne les reconnais plus», deutet an, wie Lauraguais ihr Verhältnis gesehen haben möchte. Wie so oft, soll Rivarol nur der gewandte Formulierer fremder Ideen sein. Genau so hat Sabatier de Castres später die Zusammenarbeit mit Rivarol dargestellt (De la Souveraineté 1806, p. 13 A). Beide „Berater" Rivarols kann man im Journal Pie, 28. 1. 1792, in einem höchst komischen Dialog ihre Beziehungen zu Rivarol besprechen hören (abgedr. PBP, p. 413f).

Von Lauraguais stammt jenes Bild vom Feuerwerk für Rivarols Geist, das in der Folgezeit unzählige Male wiederholt worden ist (Carnets, Le Breton, a. a. O., p. 319), aber auch jenes andere Wort: «plus on avait de l'esprit, plus on lui en trouvait» (Belleval, a. a. O., p. 11).

70) Mallet du Pan z. B., der 1793 seine Considérations in Brüssel veröffentlicht, wird von den erregten Emigranten mit Erhängen bedroht (Mémoires et Corresp. I 37).

71) Chateaubriand, Mémoires d'outre-tombe, t. II, p. 18 (éd. Garnier 1895).

72) Lettre à la Noblesse Française vom 8. août 1792. Zu finden in Peltier, Dernier Tableau de Paris, 3e éd. 1794 Londres. Appendix zu Nr. I.

73) Siehe Lesc., a. a. O., p. 451. — Rivarols Beziehungen zum Comte de Fersen zeigen, wie er sich wohl im Verkehr mit Menschen gefällt, die in das große Spiel der Politik verwoben sind, sich aber nie mißbrauchen läßt: er besucht Fersen und überschüttet ihn mit seinen Beobachtungen und Ratschlägen, aber weicht zurück, als dieser seine Beziehungen zu Dumouriez ausnutzen will. (Lescure, a. a. O., p. 381f; Le Breton, a. a. O., p. 67 und der Brief Breteuils an Fersen, p. 350.)

74) Der Briefwechsel mit Pereira ist durch Lescure sehr unvollständig veröffentlicht worden. Die Bekanntschaft soll 1793 in Brüssel im Hause des Prince de Ligne geschlossen worden sein (Lescure, a. a. O., p. 399ff). Freilich steht dem ein Zeugnis des Fürsten entgegen, der Rivarol nur einmal gesehen haben will (A mon Refuge t. XXIII Annotations sur la Correspondance de La Harpe, abgedr. PBP Prince de Ligne, S. 126).

75) Ein Hamburger Historiker scheidet drei Kreise: Es sind die Gruppen Neuilly, Rivarol, Genlis. „Die ersten, die Geburts- und Geistesaristokratie, mit Treue dem Königtum ergeben, standhaft und bewundernswert,

auch in Elend und Verbannung. Die zweite, ebenfalls legitimistisch und geistig von Adel, aber weniger ehrenwert in ihrem sittlichen Verhalten. — Und endlich mit den Constitutionalisten verschiedener Schattierung der Kreis der Genlis, verdächtig durch seine politische Vergangenheit und in der Emigration von den Royalisten gemieden und zum Teil bitter gehaßt". Harkensee, a. a. O. (1900) S. 6.

76) Typisch ist das Urteil des jungen Varnhagen von Ense, der für La Fayette schwärmt (S. 176), und für Rivarol, obwohl er in Wandsbeck bei Cappadoce von ihm hören mußte, gar kein Verständnis hat: seine Haltung gegenüber der Revolution ist ihm nur verabscheuungswürdig (S. 145). Denkwürdigkeiten Bd. 1. Siehe auch Elisa v. d. Recke, Mein Journal (éd. Werner) S. 134, 137, 172.

77) Mme de Neuilly à sa fille 9 juin 1799 (ou 1800): «Rivarol vient aussi me voir assez souvent, le soir» (Souvenirs ... P. 1865, p. 354).

78) Chênedollé nennt unter Rivarols Umgang auch «l'aimable philosophe Jacobi» (Sainte-Beuve, Chateaubriand ..., II 182), aber dem steht Jacobis eigenes Zeugnis gegenüber: in einem Brief an Heinrich Schenk vom 25. 6. 1796 schildert er zunächst den Besuch bei Dumouriez, wo er auch Mme de Beauvert kennenlernt, und fährt dann fort: „Vorigen Sonnabend lernte ich Rivarol (nicht bei Dumouriez), mit dem man mich schon mehrmals hatte zusammenbringen wollen, endlich kennen, und er hat mir bis zum Ekel und Abscheu mißfallen. Daß man so viele Geistesgaben besitzen, eine solche Vollkommenheit des Ausdrucks sich erwerben und dabei doch im Ganzen der Denkungsart ein solcher Wüstling seyn kann, wie dieser Rivarol, macht einen vor der Menschheit schaudern". (Auserlesener Briefwechsel, II, 228ff). Dies Urteil läßt auf einen weiteren Verkehr nicht gerade schließen. So ist Rivarol mit dem holsteinischen Kreis der Stolbergs nie in Berührung gekommen (über diesen und sein Verhältnis zu Franzosen s. O. Brandt, Geistesleben und Politik in Schleswig-Holstein um die Wende des 18. Jahrhunderts, 1925).

79) Chênedollé, Charles Julien Lioult de, verkehrt mit Rivarol vom September 1795 bis Sommer 1797. Obwohl er im Mai 1795 Klopstock kennenlernt und einen tiefen Eindruck von seiner Person erhält, wird er in jenen Jahren geistig ganz von Rivarol abhängig und dringt nicht weiter in die deutsche Literatur ein.

80) Fontanes trifft er im Sommer 98 in Hamburg. Thauvenay à d'Avaray 24. Juli 98: «Depuis une quinzaine de jours il ne quitte pas M. de Fontanes revenant d'Angleterre». «Mais ils se brouillèrent» (Belleval). Fontanes' Oberflächlichkeit in der Beurteilung des Deutschen zeigt sich höchst komisch in einem Brief an Guéneau de Mussy s. Sainte-Beuve, a. a. O., II 350f.

81) La Porte (1771) ein recht unbedeutender Kopf, ist typisch für den Emigranten, der aus konventionellen Gründen Frankreich verläßt und auf seinen Reisen nichts sieht und hört: «J'étais fils de famille ... On me dit un jour qu'il me fallait aller voir la belle Italie et surtout fuir la révolution de France» (p. 1), so beginnt er sein Reisetagebuch. 1792 verläßt er Frankreich und gelangt 98 auch nach Hamburg. Er lernt kein Deutsch und seine Erfahrungen gehen über die Reiseunbequemlichkeiten nicht hinaus. p. 252: «Le peu d'Allemands que je voyais par nécessité, me déplaisaient et

même, le plus souvent, me donnaient de l'humeur». Mit Esmenard zusammen will er ein Konkurrenzunternehmen zum Spectateur du Nord gründen, gibt den Plan aber wieder auf. Rivarol lernt er 1799 kennen und er hat über seinen Eindruck 1829 eine ausführliche Notiz geschrieben.

82) Den Nachforschungen Le Bretons ist es gelungen, eine Person, mit der Rivarol gegen Ende seines Aufenthalts umgeht, in ein helleres Licht zu rücken: M. des Entelles (s. Le Breton, a. a. O., 348f). Er ist der Typus eines Schmarotzers, der sich an Rivarol hängt, um in seinem Namen Thauvenay auszubeuten.

83) Besonders Le Breton hat die Hamburger Jahre so darzustellen versucht: Rivarol schließt den Vertrag mit Fauche, lebt zurückgezogen in Hamm, mit Chênedollé zusammen arbeitend und schreibend. Jeden Tag holt ein Bote Fauches das Fertige ab. «Ma paresse a beau me faire valoir ses anciens privilèges, je la traite comme une vieille connaissance; je travaille le plus que je peux, mais jamais autant que je voudrais» schreibt er in jenem arbeitsamen Jahr an Dalville (PBP 341). Tilly macht er im Sommer die moralischsten Vorhaltungen über sein zerstreutes Leben: «vous avez toujours la faim des vains plaisirs dont vous devriez être fatigué» (PBP 337), mit Chênedollé bricht er, als dieser zu Ende des Sommers, durch die Gesellschaft Tillys verführt, unregelmäßig zur Arbeit zu erscheinen beginnt (Sainte-Beuve, a. a. O., t. II 180): alles deutet auf einen entschiedenen Arbeitswillen. Nach dem Erscheinen des Disc. prél. wird uns die Existenz Rivarols wieder ganz ungreifbar: hier setzt Le Breton mit seiner Deutung ein (a. a. O., p. 87ff). Rivarol sei in jenen letzten Jahren in immer schlechtere Gsellschaft geraten, geistig vereinsamt und innerlich verkümmert: erst damals habe sich bei ihm eine gewisse Bitterkeit und Melancholie eingestellt, die seine ganze Weltansicht getönt habe. — Auch Lescure spricht von einer «période de transformation suprême que subirent vers 1799 l'esprit, le caractère, les habitudes de Rivarol; à cette époque, cet homme si volontiers gai était désormais plus volontiers grave et même triste». — Die Zeugnisse, auf die sich dieses Bild stützt, sind höchst spärlich: eigentlich nur ein paar Briefstellen, in denen das Heimweh sich ausdrückt. Die Stellen aus den Carnets, die Le Breton, a. a. O., p. 86, zitiert, stammen aus dem Jahr 1796 (wie Le Breton p. III selbst mitteilt). Nichts gibt Gewißheit, daß Rivarol eine tiefgreifende Charakterwandlung erfahren hätte und nichts läßt es erwarten. Viel wahrscheinlicher klingt die Darstellung Cubières, a. a. O., p. 286: «Rivarol était loin de sa patrie et le désir d'y rentrer, était chez lui un ver rongeur, qui le dévorait nuit et jour ... Le sentiment de son infortune le suivait dans les cercles les plus nombreux; et ajoutant à son humeur caustique une teinte de misanthropie, le faisait quelquefois déclamer contre tout le genre humain».

84) Die Erstausgabe von 1797 ist beschrieben: Le Breton, a. a. O., p. 368. Sie konnte in Frankreich nicht erscheinen, weil die Zensur mehrere Abschnitte beanstandete, besonders den über die «philosophie moderne» (éd. 1797, p. 187—238), «considérant que quelques erreurs répandues dans cet ouvrage peuvent d'autant nuire à la publication qu'elles peuvent en être facilement distraites, considérant en outre que cet ouvrage aussi purgé de la partie vénéneuse que l'esprit de parti y a introduite peut être pour les

Sciences et les Arts d'un intérêt majeur» (Bibl. Nat. Rés. X 920, Brief des Ministre de la Police à Ch. Pougens, 25. fruct. an VII). Pougens hat den Discours 1800 ohne diese Abschnitte abgedruckt. Noch in der Ausgabe der Oeuvres complètes von 1808 ist die Hand der Zensur spürbar: besonders éd. 1808, p. 373 — éd. 1797, p. 235 ist eine empfindliche Lücke, in der Rivarol das Directoire heftig kritisierte.

85) Discours préliminaire, éd. 1800, Avertissement.

86) Baudus beschreibt diese beiden Teile etwas anders. Der Allgemeine handelt «de la nature et de la formation de nos idées», der andere betrachtet «la nécessité, la logique et la nature du Langage en général, c'est-à-dire, cette grammaire universelle qui est commune à toutes les langues et dont les grammaires particulières ne sont que des applications plus ou moins exactes» (Spectateur du Nord, t. I, p. 133f).

87) In dem Jahr 1797 beklagt sich Rivarol in seinen Briefen über das Uebermaß an Arbeit, besonders über «une tarentule qu'on nomme Fauche, aussi avide d'une page de texte qu'un chien de chasse l'est de la curée» (PBP 341f an Dalville). La Porte schildert in seiner Notice das Zustandekommen des Discours folgendermaßen: «Paresseux à l'excès, Rivarol avait déjà passé le terme où son dictionnaire devait être achevé, qu'il n'avait pas encore fait un article de ce dictionnaire. Fauche l'attire chez lui, l'y loge, l'y enferme, met des sentinelles à sa porte et la défend aux écouteurs dont Rivarol aimait à s'entourer. En un mot, il le força d'écrire. Rivarol prisonnier, fournit lentement, mais fournit, enfin, aux ouvriers de Fauche trais ou quatre pages chaque jour, en faisant l'appel de beaucoup de pensées éparses dans son portefeuille ou plûtôt dans de petits sacs étiquetés où il avait coutume de les jeter». — Diese Entstehungsgeschichte würde manche Eigenheiten des Disc. prél. erklären, besonders jenen Akt geistiger Willkür, in einer «Récapitulation» den ganzen Stoff noch einmal zu überblicken und zu ergänzen. Freilich ist La Porte nicht zuverlässig: er kommt erst 1798 nach Hamburg, gibt also nur Gehörtes wieder: nach seinen Worten wäre Rivarol bei Fauche eingeschlossen worden, um Artikel für das Wörterbuch zu liefern: beides wird nirgends sonst bestätigt.

88) La Porte berichtet von einem Exemplar des Dict. de l'Académie, bei dem die zwei ersten Buchstaben von Rivarols Hand mit Anmerkungen versehen worden seien. Es habe sich im Besitz des Kaufmanns Lubert in Hamburg befunden. Fayolle-Chênedollé, Einleitung zum Esprit de R. 1808, p. XXX behaupten, 7 Buchstaben des Wörterbuchs seien vollendet gewesen, «et en réserve une quantité de matériaux et de définitions sur les autres. Il serait à désirer qu'un travail aussi important ne fût pas perdu ...» Diese Materialien sind in die Hände Sabatier de Castres gefallen, der 1806 eine Neuausgabe des Dict. class. ankündigt, «corrigé et augmenté par M. Rivarol, enrichi d'exemples et d'observations par M. Sabatier de Castres» (De la Souveraineté, p. 294 A). Sabatiers Dictionnaire ist nicht erschienen.

1827 tauchen sie wieder auf in Vergers Dict. class. de la langue franç. p. IX: «Dépositaires des travaux manuscrits de Rivarol, nous en avons profité toutes les fois qu'ils nous ont fourni quelque solution nouvelle. Ses définitions piquantes, ses aperçus ingénieux et profonds, ses applications parfois lumineuses, ont été mis à contribution dans la rédaction du Dic-

tionnaire class. de la langue franç. Mais en adoptant la portion vraiment instructive de ce grand travail, nous nous devions à nous-mêmes d'écarter tout ce qui ne satisfait l'esprit qu'aux dépens de la raison, tous ces sophismes spécieux qui peuvent tromper les lecteurs frivoles par leur forme spirituelle, mais qui doivent être sévèrement bannis des ouvrages élémentaires». Rivarols Beiträge sind nicht bezeichnet, aber Bretons Entscheidung «il n'y est pour rien» (a. a. O., p. 54 A. 2) ist sicher falsch.

89) Le Breton, a. a. O., p. 55—59; 234—237; 345—350.

90) Rivarol ist niemals ein blinder Anhänger der royalistischen Partei gewesen: seine Stellungnahme war nicht in Loyalitätsgefühlen, sondern in bestimmten politisch-philosophischen Prinzipien begründet. Es wird niemals festzustellen sein, ob sie ihn wirklich daran gehindert hätten, sich äußerlich der Regierung des 1. Konsuls zu fügen. Wenn er im Frühjahr 1800 in Aussicht hat, Leiter der Nationalbibliothek zu werden (Le Breton, a. a. O., p. 68 A 2), wenn er im Sommer 1801 mit aller Gewißheit seine Rückkehr nach Frankreich erhofft, so liegt nahe, das Zögern Rivarols mit der Furcht, sich bloßzustellen, zu erklären. Für diese erste Epoche der Aussöhnung zwischen dem napoleonischen Régime und dem emigrierten Adel vgl. Madelin, Royalismus und Revolution, S. 219ff.

91) Le Breton, a. a. O., p. 68f.

92) Von den politischen Schriften sind nach Ansicht des Bruders der «Discours de la souveraineté mis au net» und «le plan divisé par chapitres de la Théorie du corps politique» durch Sabatier gestohlen worden. — Fayolle-Chênedollé behaupten dagegen, die Théorie du corps politique habe vor der Veröffentlichung gestanden. — Nach La Porte waren 15 Kapitel vollendet.

93) An Männern nennt Rivarol unter seinen Bekannten den schwedischen Gesandten Engestroem, einen Gelehrten Donadei (sollte es Dieudonné Thiébault sein?), den Landsmann Dampmartin, und schließlich Gualtieri. Dieser, ein Bruder jener Marie v. Kleist, die eine vertraute Freundin Heinrich v. Kleists war, war Major und Flügeladjutant des Königs. Seine Eigenart tritt sehr lebendig in dem Porträt hervor, das Varnhagen von ihm gegeben hat. (Verm. Schriften, 1. Teil, S. 42—47, 1875.) Er war ein regelmäßiger Gast im Salon der Rahel (s. Varnhagen, Verm. Schr. 3. Th. S. 163ff und 168ff). Ob er auch Rivarol dort einführte, konnte ich nicht ermitteln. Gualtieri wurde in der Folgezeit preußischer Gesandter in Madrid und starb in Aranjuez, 41jährig, am 27. Mai 1805. (Ein Urteil von Gentz über ihn s. Briefe, éd. Wittichen, II, S. 76.) — An Frauen kehrt nur ein Name in Rivarols Berliner Briefen wieder, der einer russischen Prinzessin Dolgorowki, mit der er in Freundschaft verbunden gewesen zu sein scheint. Ueber diese Dame der internationalen Gesellschaft s. Vigée-Lebrun, Souvenirs t. I, 317—19, Benj. Constant, Journal intime p. 86 (1804), Gentz, a. a. O., II, 269f (1806), Prince de Ligne, Plus belles pages p. 284 (Mercure de France). Vom Salon der Mme de Krudener hatte sich Rivarol durch ein Witzwort über den Gatten ausgeschlossen. Mit der Fürstin Galitzin stand er in Beziehung (s. Dampmartin, Brief vom 26. oct. 1802, PBP 400).

94) Siehe den Brief an Gaste vom 24. 1. 1801 (PBP 344f).

95) Der glaubwürdige Bericht über sein Sterbelager stammt von Dampmartin (am leichtesten zugänglich PBP 399ff). Durch ihn werden die romanhaften oder verleumderischen Erzählungen Sulpice de la Platières' und Fayolle-Chênedollé (Esprit de R. p. XXIII) berichtigt. Ein anderer Augenzeuge, der Graf d'Adhémar, gibt in einem Brief an Mme de Neuilly vom 25. 5. 1801 aus Berlin eine Schilderung der letzten Tage. Tilly, der sich in Berlin aufhielt, aber Rivarol entfremdet war («par quelques personnes qui l'admiraient sans avoir une balance pour le peser et qui l'ont à peine connu», Mémoires III 239 A), Tilly sitzt am Vorabend des Todestages mit Krudener zusammen und spricht mit ihm von Rivarol: «je proposai à M. de Krudener de se faire informer de son état; il me répondit: J'y pensais et envoya un de ses gens à sa porte, qui revint nous dire que M. de Rivarol ne passerait pas la soirée» (Mémoires III p. 263f).

Rivarols Nachlaß ist verloren. Dampmartin beschreibt ihn: «R. a laissé d'immenses matériaux pour son Dictionnaire, mais je crois informes. Il écrivait beaucoup de notes marginales au Dictionnaire de l'Académie. Son ouvrage sur la politique contre la souveraineté du peuple est achevé. Son Traité de grammaire aurait bientôt paru. Son bel ouvrage sur l'intelligence humaine est corrigé, augmenté. — Anders klingt der Bericht d'Adhémars: «Pour ses papiers et ses affaires, il n'y avait aucun ordre».

Die Papiere wurden versiegelt. Dampmartin schildert, wie der Sohn, die Witwe und Fauche sich um sie stritten, aber er mußte Berlin verlassen, ehe einer das Erbe antrat. Weiteres ist nicht bekannt.

Die Existenz einer kritischen Broschüre: «Les vivants morts et les morts vivants», von der bei Sulpice gesprochen wird (I 91) hat Le Breton entschieden geleugnet (Le Breton, a. a. O., 106 A. 2). Nun erzählt Belleval, (1822), a. a. O., p. 13: «... il me confia un petit ouvrage à Berlin, pour remettre à son frère, et je me suis acquitté de la commission bien des années après. Plus de cent de nos littérateurs y jouent un rôle inconcevable. Je ne crois pas que, de mémoire d'homme, on ait rien lu de plus piquant et de plus spirituel, et qu'il soit possible de rendre certaines personnes plus ridicules et plus odieuses. J'invite M. son frère à ne pas laisser figurer dans cet ouvrage quelques individus dont j'ai souligné les noms et de les remplacer par d'autres qui méritent mieux d'y paraître». Sollte es die gleiche Schrift gewesen sein?

96) Siehe Varnhagen, Tagebücher, 13. Bd. p. 168. Die erwähnte Baronin von Bergh ist wohl die Tochter des Obermundschenks Grafen Ferdinand Neale.

97) Le Breton, a. a. O., p. 27.

98) Le Breton, a. a. O., p. 305.

99) Le Breton, a. a. O., p. 307.

100) Le Breton, a. a. O., p. 242.

101) Le Breton, a. a. O., p. 15

102) Siehe etwa Le Breton, a. a. O., p. 162, 264ff, 314, 318, 322.

103) ennui hat bei Rivarol schon dieselbe Bedeutungstiefe, wie sie dem Wort vor allem seit Baudelaire anhaftet. Zwar wenn Rivarol 1785 an den abbé Roman schreibt: «Quant à la vie que je mène, c'est un drame si ennuyeux que je prétends toujours que c'est Mercier qui l'a fait» oder wenn

er 1787 sich mit seinem Leser «à toute l'épanchement de l'ennui» (II 272) überlassen will, so ist es nur die Langeweile des nach Abwechslung begierigen Gesellschaftsmenschen. «Tous font une guerre perpétuelle à l'ennui» (I 274). Aber diese Langeweile vertieft sich zur melancholischen Abkehr, zur hoffnungslosen Enttäuschung: «les anxiétés de l'esprit» verbinden sich mit ihr (P. inéd. 145), «la nature n'a pas prévu l'ennui» (P. inéd. 23). «ennui» wird synonym mit «tristesse» (I 287). «Sécher d'ennui», das ist jene innere Lähmung, die das Farb- und Geschmacklose liebt: «La nature n'ayant plus rien de nouveau à m'offrir et la société encore moins, je ne veux que l'air et l'eau, le silence et l'absence, quatre éléments de ma vie, quatre choses sans goût et sans reproche» (Carnets, Le Breton, a. a. O., p. 88).

104) «La paresse n'est dans certains esprits que le dégoût de la vie, dans d'autres c'en est le mépris» (P. inéd. 6). Hiermit ist die doppelte Haltung bezeichnet, die Rivarol zu der ihm eigenen Trägheit einnimmt. Ihm, der die «vivacité créatrice» der Seele über alles stellte (I, p. 235), waren alle Zustände der Erschlaffung wohl bekannt (atonie I 147; engourdissement I 235; léthargie I 236). «La paresse est une eau dormante» (Cant. 66). Aber Rivarol verstand es, sich mit seiner «bonne paresse» abzufinden (Brief von 1799 oder 1800 PBP 342): wie verderblich sie der literarischen Produktion ist, weiß er wohl (III 297 im Epître), aber es ist ein Laster, das sich ein geistreicher Mensch schon zuschulden kommen lassen darf. «Dante a placé tous les paresseux en Purgatoire» (III 67), so verteidigt er sie mit komischem Nachdruck gegen die Absicht, sie auf den Grund des Styx zu verdammen (III 61 und 67f). Mit ähnlicher ironischer Schonung nähert er «paresse» und die Seelenruhe des Philosophen (P. inéd. 7), und lächelnd bestimmt er als Grabschrift: «Sa paresse nous l'avait ravi avant la mort». (Carnets Le Breton, a. a. O., 14a.) — Das Urteil der Freunde über Rivarols Trägheit ist übereinstimmend: Cubières nennt ihn «naturellement paresseux» (a. a. O., p. 244); Dampmartin beklagt seine «voluptueuse indolence» (Mém. II 359, Notice, p. 383). Tilly sagt mit der Schärfe des Rivalen: «Rivarol avait une excessive indolence avec toute l'activité de l'orgueil, une incurable paresse, dont ne pouvait triompher une prodigieuse vanité, que les succès présents de la conversation de chaque jour alimentaient plus à son gré qu'une gloire incertaine et distante» (Mém. I 278).

105) «L'esprit malin et le coeur bon, c'est la meilleure espèce d'hommes» (P. inéd. 61). Das Charakteristische für Rivarols Witz ist eine gewisse Unpersönlichkeit: die treffende Bemerkung stellt sich bei ihm fast unwillkürlich ein und will ausgesprochen sein: sie steht im Dienst des objektiven Sachverhalts und wirkt daher oft doppelt bissig. Seine Gegner hat diese Affektlosigkeit stets am meisten gereizt: «Notre auteur n'attendra point que la haine l'inspire: c'est une malice native, pure, impartiale: ennemi ou indifférent, sublime ou médiocre, vous n'êtes à ses yeux que ridicule; l'optimiste voit le bien du mal; lui, si on ose le dire, véritable pessimiste, ne voit que le mal du bien; son coeur a l'instinct, le pressentiment, la divination des sottises; il va au devant d'elles et les immole en badinant. Avant de s'élancer sur leur proie, le serpent siffle, le lion rugit, le tigre hurle: lui, mord, outrage, dechire d'un front serein, d'une voix douce et le sourire sur les lèvres». (Cerutti, Satire universelle, p. 11f, wohl

wider Willen das beste Porträt Rivarols.) Die Spottsucht macht daher auch vor Freunden und Verwandten nicht halt; sie ist eine geistige Verpflichtung, die sich mit einem gewissen Wohlwollen fast vertrug: Tilly, a. a. O., I, p. 278 A: «Tous ses mots étaient d'une extrême finesse, et l'on ne pouvait pas se fâcher de ses méchancetés fondues pour ainsi dire, dans un demi-sourire plein de grâce». Die Freunde haben daher Rivarol verteidigt. Cubiéres: «R. me dira-t-on, n'était méchant que d'esprit je le crois, son coeur était bon et sensible». Dampmartin sagt genau das gleiche (PBP 402).

106) Rivarol ist nie sentimental und keiner hat entschiedener die Ausbrüche von Sentimentalität während der Revolution zurückgewiesen. Vor allem haßt er jeden Mangel an Zurückhaltung und seelischer Scham. Aber sanfte Melancholie und Zärtlichkeit ist ihm vertraut: «une mélancolie douce» und «les âmes douces et sensibles» sind ihm wie seinen Zeitgenossen liebe Vorstellungen, z. B. II 198 vermißt er beides bei Delille; II 115 ziehen «les âmes honnêtes et douces» Rousseau dem Helvétius vor. Lesc. II 65: «les âmes douces et sensibles» leiden unter der Revolution. Seine verehrte Freundin Béthisy besitzt eine «mélancolie douce et habituelle» (PBP 319).

107) Sainte-Beuve hat als erster diesen Zug in Rivarols Wesen entschieden hervorgehoben: Sein Verhältnis zu Dante erklärt er aus «quelque chose de fier et de hardi qu'il avait dans l'imagination» (C. d. L. XI, 202. 11. 12. 1854).

108) Von Rivarols Bedürfnis nach Ordnung und Sauberkeit spricht Cubières (a. a. O., p. 261). Maßhalten im Genuß entspricht Rivarols innerster Natur: Uebermaß im Trinken, Rauchen ist ihm verhaßt.

109) Ein kleiner Zug zeigt seine ganze seelische Beweglichkeit. Rivarol überblickt das Verhältnis Napoleons und der Emigration mit schonungsloser Klarheit. Thauvenay übergibt ihm einen Brief des Königs: «elle l'a touché jusqu'aux larmes» (Le Breton, a. a. O., 67 A. 3). Ein solcher Enthusiasmus ist nicht allzu beständig (Konsequenz hat Rivarol nur im Geistigen), aber stets ehrlich und edelmütig. Seinem Bruder überläßt er jahrelang ein Viertel seiner königlichen Pension (Einl. z. d. P. inéd. 1836 v. Claude-François de Riv.), Emigranten gewährt er Gastfreundschaft und unterstützt sie freigebig.

110) Ein Wort Chênedollés formuliert am treffendsten diese Zweifel, die selbst einen Bewunderer Rivarols ankommen: «Rivarol fait aux idées des caresses de courtisane, et non d'honnête femme» (Sainte-Beuve, a. a. O., t. II 172 A. 3). Sainte-Beuve hat den Gehalt der Bemerkung entwickelt: was an Rvarol Eitelkeit, Spiegelfechterei, Berechnung ist, um Eindruck zu machen, auch den äußeren Erfolg zu erzielen, all das wird durch diesen scharfsichtigen Vergleich erfaßt. Die Verallgemeinerung, «son talent manquait de probité» (Sainte-Beuve, a. a. O., II 172), ist ungerecht.

111) Er hat die Angewohnheit, lange Vormittage im Bett lesend und denkend zu verbringen (Sulpice de la Platière, a. a. O., p. 39). Auf dem Krankenlager sagt er: «je ne puis me fâcher contre mon lit, puisque c'est où j'ai conçu toutes mes idées» (PBP 403). Immer wieder preist er den Zustand der philosophischen Meditation.

112) Gualtieri nennt ihn «le grand justicier du vrai mérite» (Ende seines Briefes PBP, p. 405).

113) «La modestie du mérite» spricht ihm Gualtieri zu (PBP 404); ähnlich sprechen ihn Dampmartin (Mém. I 179) und Cubières (Vie, p. 277) von Anmaßung frei. Wirklich sind seine Selbstbeurteilungen stets unbedingt sicher, freilich treffen sie nur seine geistigen Leistungen. Diese Unbefangenheit des Blicks wurzelte in einer noch achtbareren Eigenschaft: «il ne méprisait personne», sagt Gualtieri (PBP 404). Es klingt bei dem geistvollen Pamphletisten überraschend, und ist doch die Wahrheit.

Kapitel II.

114) I 376: «des développements et des images» stehen den «définitions générales» gegenüber.

115) Diese Betonung des moralischen Zwecks allen Philosophierens entstammt der antiken Moralphilosophie. Sie kennzeichnet sowohl die Stoa wie die Epikuräer, vgl. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 721. S. 393.

116) Eine Buffonsche Idee: Discours sur la Nature (a. a. O. I 19): «seul entre tous capable de connaître et digne d'admirer, Dieu l'a fait spectateur de l'univers et témoin de ses merveilles». Auch diese Anschauung ist antiker Herkunft, vgl. etwa Cicero, de nat. deor. II, 14, 37.

117) Der Gedanke, daß die Schönheit des Alls in uns die Glut eines Liebenden erwecke, ist ein Element der Geistigkeit Shaftesburys, vgl. Les Moralistes, a. a. O. t. I, p. 299.

118) Aehnliche Gedanken: Journ. I, no 1: «Les analyses seront assez courtes pour qu'on apperçoive que nous avons égard à l'impatience du public et à la brièveté de la vie» (p. 6). Siehe auch I, XXIV. In einem Folioband wurde für Rivarol die Wahrheit „unsichtbar" (P. inéd. p. 24).

119) Für die philosophische Ueberzeugung, daß der Mensch eher zum Handeln und Genießen geschaffen sei, als zum abstrakten Denken, vgl. Kap. IV, S. 73. Sie findet sich ganz ähnlich formuliert bei Buffon, Hist. Nat., a. a. O. t. IV, p. 236: «nous sommes moins faits pour penser que pour agir, pour raisonner que pour jouir».

120) Dahinter steht die stoische Tradition. Die Formel: «il est de la vraie philosophie de faire tout bien» (I 302), ist seit Zeno stoisches Allgemeingut, s. v. Arnim, St. V. Fr. I 53, III 148.

121) Helvétius, De l'Esprit, t. I, p. 2. — Hélvetius zählt die «facultés de l'homme» auf: außer «sensibilité» und «mémoire» sei «une certaine organisation extérieure» von größter Bedeutung. Besäße der Mensch statt der Hände Pferdehufe, so würde er noch heute in den Wäldern leben. Eine Anmerkung verallgemeinert dann den Gedanken: «Peut-être n'a-t-on pas assez scrupuleusement cherché dans la différence du physique de l'homme et de l'animal, la cause de l'infériorité de ce qu'on appelle l'âme des ani-

maux». Schon Diderot hat in seiner Besprechung (Oeuvres compl. éd. Assézat, t. II, p. 267), die Oberflächlichkeit dieses Gedankengangs verspottet. — Das Thema ist antik: vgl. K. Reinhardt, Hekataios v. Abdera und Demokrit (Hermes 47, S. 499), und Poseidonios S. 258 zu Cicero de nat. deor.. II, cap. 60.

122) I 181: «la nature a rendu l'homme digne et capable d'admiration». Es ist eine Aufgabe der wahren Philosophie, diese Bewunderung auf eine höhere Stufe zu heben: «une admiration plus éclairée» steht der «audacité aveugle» der gemeinen Seelen gegenüber (I 299). — Diese Bewunderung für das All (I 202) läßt ihn in jene Hymnen ausbrechen, wie sie sich an den Höhepunkten des Disc. prél. finden.

123) I, XX: «mon goût et mon respect pour ma langue».

124) Die Klassiker verteidigt er gegen die Angriffe des 18. Jahrhunderts: einem Bearbeiter der Corneilleschen Dramen hält er «le respect de la nation et l'admiration de l'étranger» entgegen (Mercure de France, 30. 7. 1780). Bei den Uebersetzungen wirklich vollkommener Werke fordert er «une extrême fidélité, vestigia semper adorans» (II, 333, III 165).

125) II, 133: Die Stoiker fühlten sich geweiht durch ihren Glauben an die göttliche Natur der Seele.

II 144: «l'estime de soi-même» ist die Grundlage der Moral und nicht «l'humilité chrétienne».

126) Die Zweideutigkeit der Formulierung, voll hintergründiger Ironie, darf einen nicht irre machen. Es ist Rivarols gewöhnliche Weise sich mitzuteilen, s. S. 40 f.

127) Schon in der Einleitung zur Danteübersetzung hatte er den Satz «mens informat corpus» in diesem Sinne ausgelegt: «c'est de là que semble venir la persuasion générale, que l'homme montre au dehors ce qu'il est au dedans, et que le visage est le miroir de l'âme» (III, XXX). — Vielleicht eine Anspielung auf Lavater, dessen Physiognomik als «Essais sur la Physiognomie» 1781 übersetzt worden war.

128) Die Metapher fiel auch Cerutti auf und er wirft ihren übermäßigen Gebrauch Rivarol in der Satyre universelle vor (a. a. O., p. 2 A): «attitude, physiognomie: Expressions favorites de notre auteur principal: on trouve chez lui la physiognomie d'une langue, la physiognomie d'un mot, la physiognomie de la prononciation. On y voit aussi l'attitude d'une pensée, l'attitude d'un vers, l'attitude même d'une porte», — zu dem zeitgenössischen Sprachgebrauch vgl. Gohin, a. a. O. p. 346, Brunot, t. VI, p. 1101, 1364: darnach war physiognomie ein preziöses Modewort, das sich im übertragenen Sinne etwa bei Rousseau findet.

129) Ueber die Mannigfaltigkeit der Sprachen vgl. den schönen Abschnitt Lesc. I 18, wo er sie mit den Abwandlungen der menschlichen Gestalt von Land zu Land in Parallele setzt. Die Begriffe, deren er sich bedient, sind: proportions und physionomies.

130) Zuweilen sagt Rivarol auch nature Lesc. I 4 oder caractère Lesc. I 14, aber bei génie ist die Bedeutung „schöpferische Anlage" ständig gegenwärtig, so daß Rivarol es sogar einmal wagt, le génie de sa langue et de ses écrivains zu schreiben Lesc. I 2 (später hat er langue an dieser Stelle gestrichen). génie wird der geistigen Natur der Sprache eher gerecht.

Der Sprachgebrauch besteht seit dem 17. Jahrhundert (s. Larousse, Littré), s. a. Voltaire, Dict. phil. art. génie.

131) Die Grundlage für Rivarols Gedankengänge liefert Voltaire und seine neue kulturgeschichtliche Methode. S. W. Dilthey, Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt. (Gesamm. Schriften III p. 227ff).

132) Z. B. anläßlich der geheimnisvollen Anspielungen im 1. Gesang (III, 10): «c'était l'esprit du temps, et on doit s'y transporter pour mieux juger le Dante».

133) Die religiösen Vorstellungen Dantes waren für seine Zeitgenossen «paroles de vie» (III, XXIII). Und entsprechend empfindet er bei Vergil die sinnbeladenen Worte und merkt an: «le temps a détruit l'intérêt au mot Parque qui était un mot plein de vie pour les anciens» (II 343).

134) Analyse bedeutet bei Rivarol zunächst die Zerlegung eines Phänomens in seine einfachsten Bestandteile (décomposition). Es ist der Terminus der Condillacschen Schule, die in den Mittelpunkt der Philosophie die Analyse des Menschengeistes stellt (la décomposition de l'esprit humain). Gegen Ende des Jahrhunderts wird diese Methode (die streng logisch vorzugehen strebt: Condillacs Stolz ist «de raisonner avec autant d'exactitude qu'en géométrie», 1741 in der Introduction zum Essai sur l'origine des connaissances humaines) eine Mode: 2000 Zuhörer folgen Garats Vorlesungen über «l'analyse de l'entendement», die er 1794/95 an der Ecole normale hält (s. Ferraz, a. a. O. p. 6).

Meist läßt «analyse» bei Rivarol den Schulbegriff nur anklingen und er bedeutet allgemeiner die räsonnierende Haltung zu einem Tatbestand im Unterschied von der gläubigen, poetischen oder tätigen. Insofern ist die Philosophie notwendigerweise analytisch. «La philosophie est un esprit d'abstraction et d'analyse» (P. inéd. p. 116, s. a. I 300).

135) Garat, a. a. O. p. I.

136) Aehnlich von Condorcet II 288, dem er den Adel abgestritten hat: ‹ce grand Géomètre qui n'est peut-être sensible qu'à ce genre d'outrage».

137) Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, I, p. 14 (Paris, 1815).

138) P. inéd. 11: «Les philosophes sont plus anatomistes que médecins, ils dissèquent et ne guérissent pas». «anatomie» (I 33) und «dissection» sind bei Rivarol beliebte Ausdrücke für Untersuchung.

139) «Que dire d'un architecte qui, chargé d'élever un édifice, briserait les pierres pour y trouver des sels, de l'air et une base terreuse, et qui nous offrirait ainsi une analyse au lieu d'une maison?» (I 301). In den P. inéd. p. 116 ist der Gegensatz der beiden Verhaltungsweisen kühler gegenübergestellt: «Le philosophe décompose la pierre, l'architecte la taille et l'employe, et s'il ne peut la fixer, il a recours au ciment».

140) Die Récapitulation umfaßt nicht die ganze zweite Hälfte des Discours prél., wie es die Seitenüberschrift irreführend angibt, sondern nur die Seiten 210—262. Korrigiert man noch den Titel des 1. Teiles in «De l'homme intellectuel et moral» (wie es das Druckfehlerverzeichnis der früheren Ausgaben verlangte), so wird die Gliederung des Ganzen viel deutlicher.

141) Z. B. I 11, 14, 215, 218 und am Schluß noch einmal ausdrücklich I 379: «quoique j'ai personnifié le sentiment, c'est l'homme seul que j'ai prétendu peindre».

142) «nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute, et qui suffise pour expliquer toutes les autres». (Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines, 1741, Introduction).

143) Für die Psychologie wirft er es Buffon vor (I 34), für die Sprache an der zitierten Stelle; im Politischen entspringt seine Widerlegung der «bonté naîve de l'homme» dem gleichen Gedankengang (I 356/7).

144) Zweimal zitiert er dies Wort an bedeutsamer Stelle: das erstemal, um seine Danteübersetzung zu rechtfertigen (III, 164), das andere Mal, um die Revolution zu beurteilen. (Le Breton, a. a. O. p. 227.)

145) S. z. B. d'Alembert, Disc. prél. zur Encyclopédie (1751), p. IX.: «La grammaire ... ne laisse enfin à ce caprice national qu'on appelle usage que ce qu'elle ne peut absolument lui ôter».

146) Um zwei Schulhäupter zu zitieren: Condillac gibt in dem Précis des Leçons Préliminaires seiner Grammaire (a. a. O. t. VI, 301ff) einen Abriß seiner Methode. Von der Substanz sagt er: «nous n'en avons point idée». — Aehnlich gibt es für d'Alembert in seiner Einleitung zur Encyclopédie nur die Methode der Naturwissenschaft, «application de l'analyse mathématique aux expériences» und «observation» (p. VII). Zu der Herkunft dieser Anschauung von Newton s. Cassirer, Erkenntnisproblem Bd. II, S. 401ff.

147) Auch hier muß man ihn mit Diderot vergleichen, s. etwa Satire I: Sur les caractères et les mots de caractère, de profession etc. (Oeuvres compl. 1818 t. I p. 577ff).

148) Rivarol hat einen deutlichen Begriff von dem Gang wissenschaftlicher Forschung: der Ballonaufstieg 1783, für das Volk eine Sensation, ist für die Physiker ein großes Experiment, das nur den ersten Schritt auf einem Forschungsweg darstellt, der möglichst zu einer Theorie führen soll (II 220): erst dann gewährt das erste Experiment eine gewisse Befriedigung. In ähnlichem Sinn spricht er von der Theorie der Gase und ihrem Fortschritt, II 238.

149) Diese Anschauung von der Wissenschaft ist die der Encyclopedisten, vgl. d'Alembert, a. a. O. p. XV.

150) vgl. Esprit des lois, livre XXVI.

151) Es ist die bekannte Ueberlegung La Bruyères: Rivarol hat diesen Gedanken vor allem bei der Unterscheidung von esprit und talent entwickelt, s. I 137f.

152) Alègre, Notices biograph. t. II, p. 199, nach Victor de Beaumefort.

153) Dies entspricht genau der Forderung Montesquieus: «La sublimité de la raison humaine consiste à savoir bien auquel de ces ordres [diverses sortes de lois] se rapportent principalement les choses sur lesquelles ont doit statuer» (Esprit des lois, XXVI, 1).

154) «Le patriotisme triomphe toujours aux dépens du talent» (Dict. art. Duport). «L'homme de mérite» ist an der Tagesordnung, z. B. Necker, «non un homme habile, mais un homme vertueux» (Journ. II no. 23). Die

gleiche Entgegensetzung von vertueux und habile schon bei Galiani, a. a. O., p. 128.

155) «Tour à tour il s'avance vers les objets et se replie sur lui-même» I 45. Im folgenden beschreibt er dann die Tätigkeit des Sentiment in ihrem Wechsel zwischen Anschauung und Abstraktion.

156) Taine, Origines de la France contemporaine, éd. 1900, t. I p. 302ff.

157) Zu diesem «Pythagoräertum» Rivarols vgl. Kap. IV., S. 89 f, S. 107.

158) Vgl. Montesquieu, Esprit des lois, L. VIII, chap. XIX.

159) P. inéd. 24: «On diminuait les fleuves et les montagnes, mais les arbres et les hommes restaient les mêmes».

Cant. 63: «C'est sur la différence des proportions que sont faits les romans philosophiques de Gulliver de Micromegas etc. Changement de proportion est à la fois source de merveilleux et de philosophie».

160) «Votre conscience vous crie qu'il faut deux chambres et un roi pour faire un bon gouvernement: pourquoi avez-vous l'air d'en douter? Si l'Assemblée nationale eût décrété qu'un triangle peut exister sans avoir trois côtés, diriez-vous: Essayons. Les propriétés politiques ne sont-elles-pas éternelles comme les propriétés géométriques?» (Journ. nat. pol. II, no. 10).

161) P. inéd. p. 40 drückt er denselben Gedanken etwas anders aus: «Un moyen sûr de reconnaître un bon esprit, et même un grand esprit d'avec un simple bel esprit, c'est de voir si un homme est plus enclin aux analogies et aux rapprochements qu'aux antithèses».

162) PBP 206: Vom Duc d'Aiguillon sagt er: «on lui arrangea des principes à sa portée»

PBP 212: von Mirabeau: «Il a profité de son manque d'âme pour se faire des principes à l'épreuve des remords».

V, 313: von La Fayette: «Dans ses principes, le côté faux lui paraît toujours le côté neuf».

163) Hiermit knüpft Rivarol unmittelbar an antikes Denken an. Auch für die Stoiker ist die „natura rerum" das Vorbild der menschlichen Vernunft: s. z. B. Cicero de leg. I, 6, 18. Seneca de benef. IV, 25, 1. (Vgl. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 752.) Der Vermittler für Rivarol ist Montesquieu. Vgl. Esprit des lois, Préface: «je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses», vgl. Cicero, de leg. I, 10, 28. S. Kap. IV, S. 82.

164) Z. B. Lesc. II, (1. Abonn.), p. 4, 17, 31, 32, 33, 36, 50, 52, 58, 84, 85, 94, 95, 116.

165) Ursprünglich bezeichnete man mit dieser Formel Law und sein unglückseliges Finanzsystem, vgl. Brunot, a. a. O. VI, 154.

166) Siehe Dilthey, Ges. Schriften, II, S. 313., vgl. D'Alembert, a. a. O., p. XIX, XXXI.

167) D'Alembert, a. a. O., p. XV.

168) Vgl. Louis Ducros, Les Encyclopédistes (1900), p. 327.

169) Ähnlich Le Breton, a. a. O. p. 237.

170) mystère ist eins der Lieblingsworte Rivarols. Vom sentiment z. B. I 218; vom Geschmack I 219; von der Sprache II 185; III 26; von der

Natur I 20; vom Ziel der Natur I 168; vom Staat I 334; von Gott I 234; von der Liebe III 42.

171) Die religiöse Ungläubigkeit der Philosophie ist für Rivarol mit dem gleichen Schweigen verbunden, s. I 336, A, 337, 340, 347 A, Carn. Le Breton a. a. O. p. 264.

172) Dies ist vor allem Sainte-Beuve's Ansicht, Lundis, t. V, 62 ff. t. VI, 351 f. Jedoch stand die Ueberzeugung, daß Wissenschaft und Philosophie zu religiösem Unglauben führen, stets bei Rivarol fest, s. I, 334ff.

173) Der Almanach und das Dictionnaire ziehen beide gegen diese Hochflut der Mittelmäßigkeit zu Felde. Im Literarischen hat er das Mittelmaß, «quand elle est à la vogue», schon gar nicht mehr berücksichtigt. Im Politischen ist sein Urteil: «Il n'y a que des hommes au-dessous du médiocre qui aient figuré dans la révolution» (Lesc. II 317). Beides bestätigt nur seine allgemeine Einschätzung des Menschen: «les hommes en général vivent dans un état de nullité habituelle, et n'ont de coeur et d'esprit que ce qu'il en faut pour être médiocrement heureux ou malheureux» (II 313).

174) II 140. «Les sots, espéce métive, ayant gâté leur instinct sans trop perfectionner leur raison, et n'ayant de la science que l'éblouissement, n'étaient bons qu'à troubler l'ensemble et l'harmonie du monde.» Zwischen ihnen und den «hommes d'esprit» gibt es keine Freundschaft (II 311, 319: s. a. PBP 204).

175) Le Breton nach den Carnets, a. a. O., p. 231 A. Die P. inéd haben: «Il faut que la raison rie et se fâche», Gourmond, PBP 303: «Il faut que la raison rie et non se fâche». Die Herkunft dieser Lesart ist mir unbekannt. Beide Formen wären für Rivarol sinnvoll. Er fährt fort: «On sait l'usage que Socrate faisait de l'ironie. Pascal a mêlé les deux maniéres. Dieu lui même, aprés qu'il eut condamné Adam au travail et à la femme, lui fait une ironie. Ecce Adam factus sicut unus ex nobis. Voilà donc Adam devenu une espéce de Dieu«. Rivarol hat dies Beispiel von Pascal, der in den Lettres écrites à un Provincial, no. 11 den gleichen Gedanken behandelt. Rivarol hat dieses Gefühl oft gehabt: »La raison est souvent entre le rire et la colère« (P. inéd., p. 75), s. a. in seinem Brief vom 12. oct. 93, PBP 320. Besonders der Geschmack zieht vor das Tribunal des Lächerlichen, «car le rire est souvent l'expression de sa colère» (I 130).

176) D'Alembert, a. a. O. p. X.

177) Die Formel hat Rivarol von Voltaire übernommen, sie jedoch in ihrer Bedeutung verallgemeinert. Bei Voltaire bezieht sie sich nur auf das sittliche Handeln: «Dans le doute, si une action est bonne ou mauvaise, abstiens-toi». Diese Regel, «le plus beau des préceptes», soll von Zoroaster stammen, wahrscheinlich führt sie auf die griechische Skepis zurück. (Dict. phil., art. conscience).

Kapitel III.

178) Vgl. Bédier-Hazard, Histoire de la litt. Fr. t. II, p. 83, s. a. Lanson, L'Art de la prose, p. 197. Brunot, a. a. O., t. VI, p. 587ff. urteilt wesentlich maßvoller.

179) Vgl. seine Äußerung: «On ne doit pas se laisser emporter par l'amour de l'exactitude au point de n'employer que le mot propre», zit. Bédier-Hazard, a. a. O. II, 83.

180) Vgl. die Erzählung Mallet du Pans, Journal intime, in Mémoires et Correspondance (1851), p. 125.

181) Condillac, Grammaire (1775), Oeuvres t. VI, p. 282ff.

182) Buffon, Discours sur le style bei der Aufnahme in die Akademie vom 25. VIII. 1753.

183) Buffon ist oft mit Lucrez verglichen worden, so z. B. Lanson, Histoire illustrée de la litt. fr. t. II, p. 123f. Über die Bedeutung des Lucrez und seines Gedichtes vgl. W. Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen (Ges. Schriften II, S. 319).

184) Über sein Streben nach literarischer Vollkommenheit s. Le Breton, a. a. O. p. 286ff. Charakteristisch ist, daß diese Sorgfalt sich bis auf Druck, Papier und Einband erstreckte. Schon Cerutti fiel diese Peinlichkeit auf. Satire universelle, p. 16.

185) Dampmartin, Notice zur Rivarol, a. a. O. p. 380.

186) Ähnlich Le Breton, p. 287: «Je vise dans ce que j'écris à une perfection qui fait que je n'influe pas sur mon siècle (Carnets).»

187) Vgl. die Kritiken von Grimm, Garat, Framery, Cerutti, Cubières, Joseph Chénier, Flins, Guéneau de Mussy, de Feletz, La Porte, die alle hierin übereinstimmen.

188) Rivarol gab diese Unausgeglichenheit selbst zu: «il lui arrivait dans ses moments de bonne foi, de juger lui-même sur son style, et d'avouer que dans ce qui sortait de sa plume il y avait parfois quelque chose de trop tendu, parfois aussi de trop familier» (La Porte, Notice p. 8).

189) Mercure de France, 28. messidor an X. (1802).

190) In dieser Hinsicht ist Rivarols Stil charakteristisch für das späte 18. Jh. Gohins Buch zeigt sehr deutlich, wie sehr in ihm das Stilniveau durch den Einbruch der Philisophie und der Erfahrungswissenschaften erschüttert wird. Das «vocabulaire technique» stellt die Möglichkeit des guten Stils in Frage. Vgl. seine Schlußbetrachtung a. a. O. p. 224ff.

191) Mercure de France, 5. floréal an X. (1802).

192) Nouv. Revue Franç. Dez. 1935 (p. 868).

193) Le Breton, a. a. O. p. 266ff.

194) Journal des savants 1883 p. 633.

195) Journal des savants 1883 p. 497.

196) Sainte-Beuve, Lundis t. V p. 70.

197) Rivarol pflegte seine Einfälle auf Papierzettel zu schreiben, die in verschieden bezeichneten Säckchen aufbewahrt wurden (La Porte).

198) Le Breton, a. a. O. p. 273.

199) Rivarol war sich bewußt, daß im Gespräch seine Begabung leuchtender hervortrat als in seinen Schriften (s. I 141). Bezeichnend ist, wie oft er in seinen Briefen die Gelegenheit zu einem Gespräch herbeiwünscht, z. B. PBP 318: «je vous dirais dans quelques conversations la valeur de plus d'un volume, et d'un volume qui n'existe pas» (s. a. PBP 323, Cons.

VI). Chênedollé hat den Ausruf verzeichnet: «Le cri de plume me fait mal, je déteste d'écrire» (Sainte-Beuve, Chateaubriand II, p. 173).

200) Caro, a. a. O. p. 623.

201) La Porte, Notice, p. 5.

202) Ich denke an Stellen wie II 224: «On vit bientôt cette énorme excroissance se gonfler, s'arrondir, et comme un superbe dôme, surmonter le faîte du château de Versailles» oder Lesc. II 329, an den kleinen Buckligen, der in der Nacht vom 5. auf den 6. Oktober Wache hält.

203) Le Breton, a. a. O. p. 296ff.

204) Z. B. «si le projet n'avait pas de suites heureuses, les députés seraint du moins absous et sauvés par la foi» (Lesc. II 117 geändert in absous par leur confiance même). «L'égalité absolue parmie les hommes est l'Eucharistie des philosophes» (Lesc. II 139 geändert in: le mystère). «. . . . l'avide et tumultueuse curiosité d'une populace en délire, qui les (sc. Leurs Majestés) appelait et rappelait sans cesse, afin de s'accoutumer au miracle de leur présence réelle dans les murs de la capitale» (Lesc. II 363 réelle gestrichen) s. a. Lesc. 44, 45, 58, 66, 102, 104, 106, 121, 142, 265; Journ. II no. 10, 12, 14; III no. 1, 4, 7.

205) Le Breton a. a. O. p. 300.

206) s. a. Le Breton, a. a. O. p. 228.

207) Man denke an die Nouveaux synonymes Français des abbé Roubaud (1776), die Rivarol besprochen hat (II 173—192). Die gesellschaftliche Mode spiegelt sich etwa in den Briefen de Marquise de Créqui an Sénac de Meilhan 1782—89. (éd. 1856), vgl. Brunot, a. a. O. t. VI 1251 ff.

208) Gohin, a. a. O. p. 14 deutet an, daß Rivarol auch altertümliche Wendungen liebt, «des expressions telles que 'se faire tout à tous', 'faire planche', 'grêler sur le pérsil', qui donnent du piquant et de la gaieté au style.»

209) Sainte-Beuve, Chateaubriand . . . II p. 299.

210) Le Breton, a. a. O. p. 313.

211) Gohin, a. a. O. p. 90.

212) Guéneau de Mussy, a. a. O. p. 177.

213) Suran, a. a. O. p. 151, A. 3.

214) Le Breton, a. a. O. p. 313.

215) A. Chénier, Oeuvres éd. Dimoff t. I p. 36

216) Le Breton, a. a. O. p. 315.

217) Die theoretischen Äußerungen Rivarols über die Rolle der Sprache als Mittler zwischen Menschen und Welt sind besprochen Kap. IV S. 81, Kap. VI S. 167 ff.

218) Gohin a. a. O. p. 19f.

219) Gohin, a. a. O. p. 114, vgl. Brunot a. a. O. t. VI p. 1261.

220) Gohin, a. a. O. p. 23.

221) Vgl. das übereinstimmende Urteil von Gohin, a. a. O. p. 91 und A. Francois in Brunots Histoire de la langue franç. t. VI 2, 1 p. 1264 ff. S. a. G. Lanson, L'art de la prose p. 198ff.

222) Neben Rousseau darf man natürlich Diderot und Helvétius nicht vergessen, und neben diesen nicht die um sich greifende Mode. Aber Rousseau ist das einzige große Talent, das mit den neuen Mitteln einen

neuen Typus der Kunstprosa schafft, vgl. Lanson, a. a. O. p. 159ff, bes. p. 163: «La plupart des gens, hommes du monde ou hommes de lettres, ne font, dans tout cela, que suivre une mode, ou la commodité. Mais, par de telles habitudes, les ressources artistiques de la langue se multiplient, elle se prête à des effets inusités au siécle précédent, et peut devenir l'instrument d'un art original et nouveau».

223) Gohin, a. a. O. p. 197, vgl. Brunot, a. a. O. t. VI, p. 1266 ff, s. Anhang I.

224) Le Breton, a. a. O. p. 314.

225) Vgl. Kap. VII, S. 188.

226) G. Lanson, a. a. O. p. 195, s. a. p. 141.

227) Brunot, a. a. O. t. VI, p. 2109ff.

228) Für die Weise, einen philosophischen Zusammenhang in einer einzigen weitgespannten Periode darzustellen vgl. etwa Buffon, a. a. O. t. I, 20: «Les effets de cette puissance sont les phénomènes du monde . . .».

229) Gute Beispiele finden sich: I 13 âme, 43ff puissance du sentiment, 58ff éducation, 103ff nombres, 112ff imagination, 176ff grandeur de l'homme, 245ff chimie, 361ff corps politique, 368ff régne de la terreur.

230) Auch Buffon verwendet immer wieder die gleiche Technik: Siehe etwa a. a. O. t. I p. 2: «Ministre de ses ordres irrévocables, dépositaire de ses immuables décrets, la Nature . . .».

231) Vgl. Brunot, a. a. O. t. VI, p. 1976 ff. Die Tendenz ist, möglichst sparsam mit Konjunktionen umzugehen («reserrement»), ein Beispiel bei Buffon: a. a. O. t. IV 196: «Intimidé, pressé, désespérant de trouver son salut dans la fuite, l'animal se sert de toutes ses facultés . . .».

232) Wie bei Buffon. Ein Beispiel für viele: a. a. O. t. IV 255. Rousseau zieht die unregelmäßigen Rhytmen vor, vgl. Lanson, a. a. O. p. 201ff.

233) Symmetrie im Satzbau ist im 18. Ih. sehr beliebt, vgl. Brunot, a. a. O. t. VI, p. 2000. — Dort auch über Chiasmus.

234) Ein Beispiel bei Buffon a. a. O. t. IV, 230.

Kapitel IV.

235) Rivarol denkt besonders an die Questions encyclopédiques, die im Dictionnaire philosophique aufgegangen sind. Gute Beispiele für dieses Nichtwissen sind einige Artikel, die gerade Rivarols Themen behandeln, z. B. âme, Dieu, faculté, infini, Du bien et du mal, sensation.

236) John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, übs. von Kirchmann, 1873. 3. Buch: Über die Worte. Locke sagt selbst, III 9, 21: „Ich gestehe, daß bei dem Beginne dieses Werkes über den Verstand, und selbst noch ein gut Teil länger, ich nicht daran dachte, daß auch eine Untersuchung der Worte dazugehöre".

237) Es handelt sich bei diesem Vergleich nicht um die Größe des Charakters und die Tiefe des Geistes, sondern um die Richtung des Den-

kens. Daher ist die schnelle Ablehnung, mit der Sainte-Beuve diesen Vergleich Chênedollé verweist (Chateaubriand . . . II 175), nicht berechtigt. Später hat Sainte-Beuve selbst auf die Pascal-Kenntnis Rivarols hingewiesen (Causeries du lundi, t. V (1851).

238) Pascals Weltbild ist für Rivarol in dem Abschnitt Pensées II 18ff. beschlossen, der überschrieben ist: Disproportion de l'homme. Hierauf bezieht er sich meist, wenn er von Pascal spricht, bes. I 110, 246, 249, II 116.

239) Vgl. Pensées, a. a. O. I 51, 53, II 105.

240) Buffon, Histoire naturelle, a. a. O. t. III 352f, t. IV 192.

241) Zu Rivarols Kenntnis der Bonnet'schen Schriften vgl. Anm. 271 und Kap. VII, S. 188.

242) So schon bei Condillac selbst: Traité des Sensations et des Animaux (Oeuvres compl. vol. III, p. 41).

243) In der Wissenschaft werden die falschen Systeme durch Beobachtung der Wirklichkeit zerstört. Expérience bedeutet hier: Experiment (I 255 A). Als Wirklichkeitserfahrung stellt Rivarol expérience der Scheinwahrheit gegenüber (I 151, 171). In der Politik beruft er sich gegenüber der Abstraktheit der Programme immer wieder auf die praktische Erfahrung (I 360, 361. Lesc. II 106, 133, 185. Le Breton, a. a. O. p. 234). Die Formel lautet hier: «l'expérience de tous les siécles».

244) Es ist wahrscheinlich, daß Rivarol mit diesem Gedanken auf Bonnet zurückgeht, der in ähnlicher Weise auseinandersetzt: „l'Homme . . . est le résultat de l'union d'une certaine âme à un certain corps . . . l'Ame n'est pas tout l'homme" (Essai analytique, Oeuvres compl. t. XIII, p. 15, p. 18). Auch eine verwandte Ausdeutung der personalen Einheit findet sich dort: „le sentiment du Moi, toujours opposé au multiple" (a. a. O. p. 91). Grundsätzlich hält Bonnet freilich die Scheidung von zwei Substanzen aufrecht: „l'homme est un „Etre mixte" (a. a. O. p. 44).

245) De la Nature de l'Homme et des Animaux, a. a. O. III, p. 1—100.

246) Buffon, a. a. O. III p. 17ff.

247) Buffon, a. a. O. III p. 26.

248) Buffon, a. a. O. p. 56.

249) Buffon, a. a. O. III p. 26.

250) Condillac, Traîté des Sensations (a. a. O. III, p. 7), zit. I, 16.

251) Condillac, Grammaire, a. a. O. VI, p. 301ff.

252) Condillac, Traîté des Sensations, a. a. O. III, p. 3, p. 54.

253) Condillac, a. a. O. III, p. 3.

254) Condillac, a. a. O. III, p. 46.

255) Helvétius, De l'Esprit, a. a. O. I, p. 2, Disc. III, chap. 4, II, 247ff.

256) I 169: „la pluralité des philosophes".

257) Buffon, a. a. O. III p. 6.

258) Buffon, a. a. O. IV p. 192: Du chien.

259) Buffon, a. a. O. I, p. 17.

260) Mit dieser Anschauung einer Stufenleiter der Wesen schließt sich Rivarol an jene Naturphilosophen des 18. Ih. an, die wie Bonnet und Robinet„ une loi de continuité" annehmen, eine Idee, die auf Leibniz zurückführt (vgl. E. Perrier, La philosophie zoologique avant Darwin, 1884, p. 39ff, p. 47ff). Als Form des Pantheismus ist sie bereits in der Stoa vorgebildet,

vgl. K. Reinhardt, Poseidonios, S. 348. Ein Beispiel: Cicero, De nat. deor. II cap. 13. — Buffon's Idee der „molécules vivantes", die durch Wärme entstehen, ist dagegen epikuräischer Herkunft (vgl. Zeller, a. a. O. III 1, S. 428f.).

261) Vgl. Buffon, a. a. O. t. III, p. 353: Der Vergleich zwischen „homme sauvage" und „homme policé", zwischen „sensibilité naturelle" und „sensiblité acquise". S. a. Rivarols Kulturphilosophie, Kap. V, S. 113 f.

262) Vgl. Rivarols politische Anschauungen, die von der gleichen, ursprünglich stoischen Idee ausgehen. Dort auch weiteres über die geschichtliche Tradition, Kap. V, S. 113 f.

263) Die Haltung Rivarols zu dem Gegensatz Materialismus-Idealismus ist ein weiteres Beispiel für seine Methode, die Wahrheit als „Mittleres" zu finden (s. o. S. 33): s. I. 24, 30,32, 47, 215, 216.

264) Rivarol ist Hylozoist nach der Definition Kants, da er ohne Zweifel „die Zwecke in der Natur auf das Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, das Leben der Materie (in ihr oder auch durch ein belebendes inneres Prinzip, eine Weltseele)" gründet (s. Kant, Kritik der Urteilskraft, II Par. 72f), aber es wird im Einzelnen darzustellen sein, in welchem Verhältnis er zur Stoa und zu den andern Hylozoisten des 18. Jh., zu Buffon, Diderot, Robinet, steht.

265) Herder, ed. Suphan, Bd. VIII, S. 201.

266) Den gleichen Sinn hat der Vergleich des Menschen mit Antäus, den die Trennung von seiner Mutter Erde schwächt (I 161).

267) Essai sur l'origine des connaissances humaines, Introduction, p. 1ff.

268) s. Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, 1 re partie, Préface.

269) D'Alembert im „Discours préliminaire" der Encyclopédie.

270) Condillac, a. a. O. VI, p. 387.

271) Die Kenntnis dieser Theorie scheint mir zu beweisen, daß Rivarol den „Essai analytique" von Charles Bonnet kannte. Jedenfalls führt auf ihn dieser Versuch, die Condillac'sche Analyse des Seelenlebens physiologisch zu unterbauen, zurück. S. Bonnet, a. a. O. t. XIII, p. 18ff.

272) In der Table des matières, die der Ausgabe von 1791 beigegeben ist, tritt dieser sprachliche Gesichtspunkt deutlich hervor.

273) Hierin war Bonnet bereits Rivarol vorausgegangen: auch er betont immer wieder: „au reste, quoique nous soyons obligé de décomposer, pour ainsi dire, notre Etre, afin de parvenir à connaître et à développer ses Facultés, nous ne devons pas oublier, que ces Facultés ne sont que l'Ame elle-même considerée sous diverses faces" (a. a. O. t. XIII p. 144), vgl. auch Robinet, De la Nature, I p. 255.

274) Ueber den Ursprung der Sprache (1772), s. ed. Suphan, Bd. V, S. 35f. Freilich verbindet Herder mit dieser Besinnung des Menschen das erste Wort. Bei Rivarol ist in der Darstellung das enge Band zerrissen, mit dem er sonst Gedanke und Wort verknüpft.

275) I 27 A. Am entschiedensten war der Grundsatz „juger c'est sentir" bei Helvétius ausgesprochen, der auf ihn, natürlich von Condillac beeinflußt, alle Tätigkeit des Geistes zurückführte (De l'Esprit, I. p. 12). Hiergegen hat sich Rousseau mit aller Leidenschaft gewandt, weil er in dieser Ansicht seine Zweinaturenlehre bedroht fand. Der 3. Glaubensartikel des

Vicaire Savoyard lautet: „L'homme est donc libre dans ses actions, et comme tel, animé d'une substance immatérielle" (ed. 1827, Emile, p. 255). Die Begründung greift ausdrücklich auf den Anteil des Willens am Urteil zurück, der ihm gerade die Unabhängigkeit des Fühlens beweist (p. 254). Über die Bedeutung, die Rousseau diesem Gedanken beilegte. s. Fräßdorf a. a. O. p. 53. Die Meinung des Helvétius erschien ihm als „Materialismus".

276) Das Vermögen der „invention" mit dem Geniebegriff zu verbinden, ist im 18. Jh. eine gebräuchliche Auffassung: vgl. Voltaire, Dict. phil. art. génie, Helvétius, De l'Esprit, Disc. IV, chap. 1. Das Besondere Rivarols ist, diesen Begriff in die Analyse des Menschen einzuführen, vielleicht auf die Anregung des Helvétius hin, der den Geniebegriff ausdrücklich über die Grenzen der Kunst hinausführt, vgl. auch Encyclopédie, Art. :génie.

277) Vgl. hierfür: Buffon, a. a. O. I, p. 2.

278) So formuliert es Cassirer, Erkenntnisproblem II, 227. Die entsprechende Äußerung Locke's findet sich Essay I 1, 2.

279) Cassirer, a. a. O. II, 253.

280) Condillac, a. a. O. t. VI, p. 286f.

281) Condillac, a. a. O. t. III. p. 137.

282) Condillac, a. a. O. t. III, p. 282 A.

283) Condillac, a. a. O. t. III, p. 161.

284) Indem er die Aktivität des Sentiment hervorhebt, entfernt sich Rivarol von Condillac. Hierin war ihm Bonnet vorausgegangen, s. Essai analytique, (a. a. O. t. III, p. 110f): „l'Ame réagit à sa maniére et l'effet de cette réaction est ce que nous nommons „perception" ou „sensation".

285) Zum gleichen Ergebnis war schon die antike sensualistische Erkenntnistheorie gelangt, die gleichfalls der „natura rerum" folgte, s. Zeller, III 1, S. 71ff (Stoa), S. 398ff (Epikuräer).

286) Vgl. S. 90 f, S. 106 f.

287) Die Monaden sind „miroirs vivants de l'univers" (Lettre à Mr. Bourget v. Dez. 1714).

288) Der Gegensatz von idée simple und idée complexe bildet für Locke das Hauptproblem seiner Erkenntnistheorie: für Rivarol ist es nur noch eine überkommene Terminologie, die er auf die ganz anders zustande gekommenen Begriffe trace-figure überträgt. In einer anderen Sphäre bekommt die Unterscheidung auch für Rivarol Gewicht, aber es handelt sich nicht mehr um die Ideenlehre: vielmehr möchte Rivarol die Eigenart verwickelter Tatbestände treffen, die man mißversteht, wenn man sie aus einer Idee erklären will. Sie bedürfen der Analyse in ihre verschiedenen Komponenten. Vor allem im Politischen stößt Rivarol auf solche Zusammenhänge: „Il faut bien s'accoutumer à ces sortes d'idées, puisqu'au fond l'homme n'en a pas d'autres" (Lesc. I 268). Beispiele sind: puissance, liberté, nécessité, temps (I 260f).

289) Condillac, a. a. O. t. III, p. 137.

290) In aller Entschiedenheit stellen erst Cousin und Maine de Biran den Vorrang der Synthese fest, die jeder Analyse vorausgehen muß. Maine de Biran greift dabei die gleiche Frage wie Rivarol auf, aber der Zusammenhang von idée simple und abstraction, der bei Rivarol ungeklärt blieb, ist bei ihm natürlich, da eben idées simples erst durch Abstraktion ent-

stehen. Die idées réflexives, notions, sind das eigentlich Reale. Vgl. Leçons de philosophie de Laromiguière jugées par V. Cousin et Maine de Biran, 1829.

291) Lavoisier, Traité élémentaire de Chimie, Oeuvres t .I, p. 2.

292) Es ist die Tradition Gassendi's und Locke's, die gegen Descartes, Spinoza, Leibniz die Realität des leeren Raumes vertritt. Vgl. S. 103.

293) Während er gewöhnlich nur von „nouvelles combinaisons" spricht, sich also im Rahmen der atomistischen Theorie bewegt (s. S. 103), ist hier wohl die christliche Idee der „creatio ex nihilo" von Einfluß gewesen.

294) Condillac, a. a. O. t. III, p. 80.

295) Die Entschiedenheit dieser Feststellung läßt an Kant denken, an die Zeit als „Form des inneren Sinnes", als „subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung".

296) Eine Erinnerung an die Augustinische Zeitphilosophie? Vgl. Confess. L. XI, De civ. Dei XI 5, XI 6.

297) Buffon, a. a. O. I, p. 15.

298) Montesquieu, Esprit des lois, I 3.

299) Einer der Ursprünge des Gedankens ist für die gesamte philosophische Tradition die Bibelstelle: Liber Sapientiae 11, 21: „omnia in mensura et numero et pondere disposuisti".

300) Rivarol gibt freilich als seine Gewährsmänner Pascal, Augustin, Timée de Locre, Trismégiste an. Es sind die gleichen, die Voltaire nennt (Dict. phil., art.: Emblême), nur steht für Augustin Plato.

Leibniz gebraucht die Formel in den „Principes de la nature et de la grâce". Auch Bonnet übernimmt sie: Essai de psychologie (Oeuvres, t. XVII, p. 330).

301) D'Alembert definiert die Evidenz: „l'évidence appartient proprement aux idées, dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup" (a. a. O. p. XIV).

302) Sainte-Beuve, Chateaubriand . . . ., a. a.O. II, p. 177. Auch André Chénier hatte das gleiche Ideal: s. éd. Dimoff, t. III. p. 16, v. 112ff.

303) Condillac, a. a. O. t. III, p. 56ff.

304) Rivarol nennt nicht Pascal als den Schöpfer dieses Begriffspaares, sondern „des gens du monde". Es ist also zweifelhaft, ob ihm der Pascalsche Gehalt der Begriffe noch bewußt ist, oder nur der allgemeine des Sprachgebrauchs.

305) Vgl. für Diderot, Pensées philosophiques 1—5, für Helvétius, De l'Esprit, Disc. III 6, t. II p. 60, Disc. III 16, t. I p. 283, t. II p. 136, in allen Punkten herrscht völlige Übereinstimmung.

306) Es ist der Einfluß Shaftesbury's, der in Rivarol die Psychologie der Encyclopedisten umbildet. Über den charakteristischen Unterschied zwischen Shaftesbury und Diderot vgl. H. Dieckmann, Diderots Naturempfinden und Lebensgefühl, a. a. O. p. 67f.

Die Idee der moralischen Proportionalität ist eine Grundanschauung Shaftesburys, vgl. Oeuvres, a. a. O. t. II, p. 83 (Recherches sur la Vertu ou le Mérite).

307) Der Begriff des „enthousiasme" kommt von Diderot her, der ihn von Shaftesbury übernommen hat, vgl. „The sociable Enthousiast" (1705).

308) Shaftesbury pflegt Gut und Schön gleichzusetzen: vgl. Les Moralistes (a. a. O. I, p. 322 ff), Recherches sur la Vertu ou le Mérite (a. a. O. II, p. 27f).

309) Die Formulierung hat Rivarol bei Pascal gefunden (Pensées, a. a. O. II, p. 48).

310) Vgl. Kap. V, S. 122 f.

311) Rivarols Argumente erinnern an Lucrez: vgl. De natura rerum III 421ff.

312) Vgl. Chênedollé, Génie de l'Homme, a. a. O. p. 132.

313) Vgl. Cicero, de natura deor. II 28.

314) Das Fehlen des Unsterblichkeitsglaubens bei Moses ist ein Lieblingsthema Voltaires nach Warburton (Essai sur les Moeurs, a. a. O. p. 57).

315) Die Art dieses Transzendierens hat wohl Rivarol in der antiken Philosophie kennengelernt, vgl. Cicero, De nat. deor. cap. 6, 12, 22, 35. Die Themen erinnern an Leibniz.

316) Vgl. Cicero, de nat. deor. I cap. 13.

317) Ein unmittelbares Vorbild für diesen „puissance"-Begriff ist mir nicht bekannt. Am nächsten steht er der „vis activa", die Leibniz den Monaden, den „points de substance" zuspricht. Als seinen Schüler muß man Rivarol ansehen, wenn er überall Kraftzentren annimmt. Auch Bonnet spricht von der Seele als einer Puissance. Vgl. den ähnlichen Begriff des „Pouvoir" bei Bonald, der ebenfalls von Leibniz herkommt (Essai analytique, Oeuvres p. 49). Die Übereinstimmung mit Bonald besteht ferner darin, daß auch Rivarol seinen Begriff vor allem in der politischen Theorie weiter entwickelt.

318) Ueber die Bewegung s. bes. Système de la Nature, chap. II: Du mouvement. Als entscheidendes Prinzip im Menschen, s. t. I, 71ff.

319) Hier wird deutlich, daß Rivarol's „puissance" mit der aristotelischen dynamis-potentia keinerlei Verwandtschaft hat.

320) Dies ist eine alte stoische Anschauung, vgl. v. Arnim, V. ST. F. II, 169, 15. Sie findet sich bei Cicero, De nat. deor. II, 11, 29: natura est igitur, quae contineat mundum eumque tueatur, II, 12, 32: natura animans. s. K. Reinhardt, Poseidonios S. 241. Ähnlich auch Seneca, Ep. 65, 24.

321) Auch dies ist mit dem antiken Begriff der Weltseele enthalten, s. o.

322) Den Begriff der 'association' übernimmt Rivarol aus der Psychologie. S. Locke, Ess. II chap. 33, 5ff. Hume, Treatis of Human Nature I, 1, 4, setzt ihn kühn mit dem soziologischen Begriff gleich (etwa bei Rousseau, Contrat social I, 5) und verallgemeinert ihn zu einem Weltgesetz. Bereits Hume bezeichnet die association als „a kind of attraction" (a. a. O. p. 15).

323) Dies ist das kühnste Fragment, das wir über Rivarols Hylozoismus besitzen. Es erinnert an Diderots Rêve d'Alembert. Gewöhnlich tritt bei Rivarol das Bildende und Ordnende der organischen Kräfte stärker hervor. — Über die Frage der Urzeugung hat er sich nie ausgesprochen: er glaubt jedoch nicht wie Buffon an die Entstehung des Lebens aus der toten Materie, sondern in der Stufenleiter der Wesen, „la chaîne fondamentale des êtres", bildet das organische Leben eine notwendige Stufe. Es ist die stoische Form des Monismus, die in Leibniz wieder auflebt, vgl. Dilthey, Schriften II, S. 315f.

324) Auch diese Spekulation führt auf Leibniz, vgl. Robinet, De la Nature I, 1: D'un équilibre nécessaire de biens et de maux dans la nature. Chap. 14 wird das Prinzip auf die „inégalité des conditions dans la société" ausgedehnt. Eine andere Quelle ist Shaftesbury, Oeuvres I, p. 156. In der Kühnheit der Gleichnisse erinnert Rivarol an Heraklit und Empedokles, die für die Antike die Hauptvertreter dieser Anschauung sind: vgl. eth. Nic. $\varnothing$ 2, 1155 C 4 (Diels Fragm. 8).

325) Vgl. Lucrez, De nat. rer. I 330ff (seine Quelle ist Demokrit). Mit dem gleichen Argument vertritt Locke die Existenz des leeren Raumes (Ess. II, 13, 11 und 23). Es ist die alte epikuräische Anschauung, während die Stoiker das Leere leugneten, s. Zeller III, 1, S. 404, 406, 415. Was Rivarols Anschauung ihr Gepräge gibt, ist der Begriff „mélange", der einen an Empedokles denken läßt.

326) Vgl. Seneca. Ep. 96, 5: vivere militare est, freilich nur aufs Ethische bezogen.

327) Dies Prinzip stammt von Montesquieu: Esprit des Lois, XI, chap. 4: „tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser, il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites . . . Il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir".

328) Hier gibt Rivarol eine Idee Buffons wieder, a. a. O. IV, 264ff. Auch die Begriffe compensation, balancer, équilibre finden sich dort.

329) Bei Buffon hat die Idee des „équilibre des causes physiques" etwas Mechanisch-Zufälliges, a. a. O. IV 266f. — Rivarol entspricht eher Robinet, De la nature I, p. 24, wo das Gleichgewicht eine Folge der Vollkommenheit der Schöpfung ist. Shaftesbury hat den Begriff „balance" zum Mittelpunkt seiner Ethik gemacht, Oeuvres t. II, p. 83ff, t. I p. 233. — Für die politische Theorie vgl. Carl Schmitt, Verfassungslehre S. 183ff.

330) Dies ist die Freiheitslehre Bonnets, der im Gegensatz zu jeder „liberté d'indifférence" feststellt: „c'est l'âme elle-même qui se détermine sur certains motifs" (a. a. O. t. XVII, p. 153, s. auch a. a. O. t. XIII, p. 130ff.)

331) Das ist ganz im Sinne Shaftesbury's.

332) In der stoischen Anschauung von der Einheit des Alls begegnet bereits der Vergleich der natura als einheitlichen Lenker mit der mens des Menschen: Cicero, de nat. deor. I, 11, 29. Auch dort gehen einheitliche Ordnung und constantia stets miteinander: de nat. deor. I, cap. 16. — Im 18. Jh. ist für Bonnet und Robinet das All eine Einheit im organischen Sinne, während Buffon nur die mechanische Ausnahmslosigkeit und Ewigkeit der Naturgesetze kennt (a. a. O. I 14ff). Bei Bonald wird dann die Forderung der Fixité völlig starr (Oeuvres a. a. O. p. 79).

333) Dieses Denkschema ist stoisch. K. Reinhardt schreibt es besonders Poseidonios zu: a. a. O. S. 346.

334) Gerade dieses Beispiel des Heeres kehrt bei Cicero immer wieder: de nat. deor. II, cap. 5, cap. 33.

335) Alles dies ist Shaftesbury, der immer wieder von der Liebe zu Harmonie, Proportionen, Ordnung im Menschen spricht (a. a. O. t. II, 75f).

336) Ein alter pythagoräischer Satz: Zeller, a. a. O. I 1, S. 357. Ihn erneut Shaftesbury: a. a. O. t. II p. 168: „des principes divers et discordants

forment l'harmonie générale". Bei ihm findet sich auch die gleiche Empfänglichkeit für musikalische Harmonie wie bei Rivarol.

337) Die Spekulation über den Unterschied von geraden und ungeraden Zahlen ist pythagoräisch, s. Zeller, a. a. O. I, 1, S. 351.

338) Stoische Ideen, in der Form, in der sie Shaftesbury umgedacht hat. Denn eigentlich stoisch ist der Glaube an die Welt als „urbs dis hominibusque communis" (Cicero, de nat. deor. II, 62, 154; de leg, I, 7, 23, vgl. Zeller III, 1, S. 293, 310, 731), an das allgemeine vernünftige Weltgesetz, dem das staatliche Gesetz nur zu folgen braucht. Shaftesbury aber macht wie Rivarol die Feststellung, daß der Mensch sich nicht ohne weiteres in die allgemeine Harmonie einfügt: „Voilà la source du mal" (a. a. O. I, p. 231). Aus diesem Zweifel erwächst bei ihm der Anspruch, die gesellschaftliche und ethische Welt des Menschen der kosmischen Harmonie würdig zu gestalten. —

Vielleicht hat eine andere Cicerostelle Rivarol beeinflußt, an der der Wert des politischen Handelns dadurch erwiesen wird, daß in der gemeinsamen urbs die Götter keine menschliche Hilfe brauchten, s. de off. 153, vgl. hierzu M. Pohlenz, Antikes Führertum, S. 86f. — de off. 158 betont Cicero, daß die Gesellschaft nicht um der necessitas vitae willen bestünde.

339) In einer Anm. verweist Rivarol auf Montesquieu, Esprit des lois XXVI, 1. Es ist jenes wichtige Buch: „Des lois dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre des choses sur lesquelles elles statuent". Dante wie Montesquieu faßt Rivarol im Sinne der Cicerostelle de leg. I, 6, 18 auf, die auch Bonald grundlegend anführt (a. a. O. p. 49).

340) Zu F. H. Jacobis auserlesenem Briefwechsel (1827). (Werke Bd. 4, 273 u. Bd. 42, II 84 ff.)

Kapitel V.

341) Sainte-Beuve, Lundis t. V, p. 69.

342) Dimier, Les Maîtres de la Contre-Révolution (1907), p. 90.

343) Zumeist in den zahlreichen Vorbemerkungen am Kopf seiner Zeitungsnummern, die leider in der Lescure'schen Ausgabe nicht abgedruckt sind.

344) „anatomie intérieure, anatomiser l'âme" sind die Ausdrücke, mit denen Shaftesbury seine ethische Betrachtung des Menschen bezeichnet (Oeuvres II, p. 83). Wie wir schon oben sahen, liegt sie Rivarols politischer Philosophie zu Grunde. Rivarol selbst spricht von „dissection du coeur humain" (II 315).

345) Vgl. Shaftesbury, Oeuvres t. I, p. 248ff.

346) Es ist dies die epikuräische Kulturtheorie, die auf Demokrit zurückgeht, vgl. K. Reinhardt, Hekataios v. Abdera und Demokrit (Hermes 47, S. 492ff.) Im 18. Jh. ähnlich Galiani, a. a. O. p. 234ff: „La nature! ne vous y fiez pas . . . Notre métier ici bas est de la combattre."

347) Das treibenden Prinzip bei den Epikuräern ist die „Not" = chraia, s. Reinhardt, a. a. O. S. 503.

348) Hiermit mündet Rivarol wieder in der stoischen Gedankenwelt, vgl. Cicero, de leg. I, 8, 25: artes vero innumerabiles repertae sunt docente natura , quam imitata ratio res ad vitam necessarias sollerter consecuta est, s. a. Seneca, de benef. IV 25, 1: natura rerum als Lebensnorm (Zeller, a. a. O. III 1, S. 752.).

Stoisch ist der Gedanke eines ursprünglichen Naturzustandes, der durch den technischen Fortschritt und die Entstehung des Luxus getrübt wird, vgl. Seneca, Ep. 90. Da aber die epikuräische Tradition in diesem Punkt die mittlere Stoa beeinflußt hat, überkreuzen sich die Anschauungen, vgl. K. Reinhardt, Poseidonios, S. 392ff, vgl. auch Schmekel, a. a. O. S. 237 für Panaitios, S. 286 für Poseidonios. — Daß im 18. Jh. die Kulturtheorien der beiden Schulen nicht klar geschieden sind, zeigt eine Charakteristik wie die Hume's, Oeuvres philos. 1788, t. II: Les quatres philosophes, p. 158ff: le Stoicien.

349) Nach stoischer Auffassung ist der Mensch ein „sociale animal", s. Arnim, V. St. Fr. III 134. (vgl. Zeller III 1, S. 293, 310, 731.) Die Anwendung dieses Prinzips auf die politische Wirklichkeit ist im 18. Jh. an die historische Ursprungsfrage geknüpft: ob man an den Anfang einen „Vertrag" oder den Instinkt, das Bedürfnis, die Notwendigkeit stellt. Der Gegensatz tritt etwa in Locke und Hume klar hervor. Rivarol ist durchaus ein Anhänger Hume's, trotz jener Äußerung über den „pacte social". Mit pacte will er nur das schöpferische Element bezeichnen, nicht die überlegte Willkür, vgl. P. inéd. p. 125: „Là où il y a nécessité, il n'y a pas de contrat, mais plutôt nature éternelle des choses. Contrat emporte l'idée d'arbitraire. Rousseau s'est trompé à cet égard".

350) Auch in der Kulturtheorie Demokrits sind die „logoi anthropoi" die Träger des Fortschritts, s. Lucrez, V 1105, Seneca Ep. 90. Vgl. Reinhardt, a. a. O. Hermes 47, s. 511.

351) Auch bei den Stoikern ist die wahre Freundschaft nur zwischen den sapientes möglich, vgl. Zeller III 1, S. 297ff.

352) Der ganze Witz der Vorrede zum Petit Almanach de nos Grands Hommes besteht darin, diesen Unterschied der Wertung zwischen Natur und Kultur aufzuheben (V 15f). In ähnlichem Sinn wird V 19 der Unterschied von Handwerk und Künstlertum aufgehoben.

353) In diesem Zusammenhang muß man auch das Urteil über den bilderreichen Stil verstehen: „c'est le style métaphorique qui porte un germe de corruption" (Lesc. I 54), das meist als eine Verurteilung zitiert wird, s. Gohin, a. a. O. p. 90, Brunot, t. VI, 1266. Im Gegenteil ist es gerade die Vollendung des Stils in der Metapher, die der Verderbnis am nächsten steht.

354) Toqueville, Ancien régime, II, 1, p. 30.

355) Rivarol nennt Locke, P. inéd. p. 84.

356) Voltaire, Dictionnaire philos., art. Franc-arbitre.

357) Vgl. Profession de foi du vicaire savoyard, 3. article de foi.

358) Rivarol übernimmt die Anschauung Bonnet's, vgl. Essai analytique (a. a. O. t. XIII, p .130ff, p. 203f): dort findet sich jene Auffassung von der Bedeutung des Motivs und der mit dem Grad der Überlegung wachsenden

Freiheit. — Ein Vertreter der entgegengesetzten Ansicht ist Holbach, für den das Motiv die Freiheit der Wahl aufhebt (Système de la Nature, chap. XI, bes. p. 197).

359) Das Wort „Humanité" wird bei Rivarol oft gebraucht, aber in verschiedenartiger Bedeutung. Zunächst für „Menschheit", z. B. II 148 oder 264. Der Übergang zu „Menschentum" ist durchaus gleitend. In begrifflich bestimmten Zusammenhängen erhält es die im Text erwähnte Bedeutung: „sittliche Natur". Im allgemeinen steht es für die„Menschlichkeit", und verengert seine Bedeutung bis zu einer Eigenschaft. Von dem Schlagwort der Revolution, für uns in dem Fremdwort Humanität mitschwingend, sagt sich Rivarol los: I 306.

360) Über diese theologische Seite des Deismus vgl. Troeltsch, Der Deismus, Ges. Schriften 4. Bd. bes. S. 846.

361) Sabatier de Castres teilt z. B. diese Ansicht. Die Grundeigenschaft des Menschen ist „l'amour de soi". „Toutes les autres passions ne sont que des modifications de celle-là" (Pensées et Observations morales et politiques, 1794, p. 22). Wie im Holbachschen Kreis entsteht aus dieser moralischen Skepsis eine Ueberschätzung der Politik: von ihr wird im Sittlichen alles erwartet, vgl. Helvétius, a. a. O. t. I, p. 177.

362) Vgl. oben A 307, das über die Beziehung zu Shaftesbury und Diderot Gesagte.

363) Auch Shaftesbury schätzt Epikur im gleichen Sinne: a. a. O. t. II, p. 195.

364) Die genaue Kenntnis Rousseaus ist bei Rivarol überall vorauszusetzen. Den „Emile" nennt er im Jahre der „Lettres à M. Necker" (1788) einmal besonders rühmend, V. 199.

365) Frl. Vadasz hat als erste diese Abhängigkeit Rivarols von der Moralphilosophie Rousseaus erkannt (Studien zu Rivarol, 1933, S. 34ff). Aber es fehlt ihr jeder Maßstab, den Grad dieser Abhängigkeit festzustellen. Die Behauptung, die ethischen Anschauungen Rousseaus und Rivarols seien identisch, ist gewiß falsch: vielmehr gewinnen die Begriffe Rousseaus in dem so ganz anders gearteten Geiste Rivarols einen neuen Zuammenhang. Gerade hierin zeigt sich deutlich, wie nicht bloße Übereinstimmungen im Wortlaut ein geistiges Verhältnis aufklären, sondern das Verständnis nur aus dem Gesamtbild zu gewinnen ist.

366) 1787 war eine Biographie dieses Heiligen erschienen: La vie de Saint Vincent de Paule, à Paris, 2 vol. Grimm schreibt in seiner Correspondance (III 4): „V. d. P. est devenu le saint à la mode depuisque l'abbé Maury en a fait un si beau panégyrique" (a. a. O. p. 390).

367) Spectateur du Nord, 1798, oct, p. 67, nov. p. 243, déc. p. 407.

368) Vgl. Burke, a. a. O. p. 92: „Men have no right to what is not reasonable".

369) Diese extreme Anschauung entstammt dem Kreis der Encyclopedisten, wie aus den Bemerkungen des Abbé Sabatier gerade zu diesen Formulierungen hervorgeht (s. Anhang III). Die Überzeugung des Helvétius ist: „Il est évident que la morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation" (a. a. O. I. p. 177), da seiner Meinung nach nur das Glückstreben den Menschen regiert, das man also

durch Gesetze dirigieren muß. Ähnlich s. Holbach, a. a. O. p. 140. Das Verhältnis Rivarols zur Encyclopédie ist hier das Gleiche, wie wir es schon mehrfach beobachteten: er nimmt ihre Erkenntnis auf, um sie mit stoischen und platonischen Ideen zu überbauen. Neben Shaftesbury ist auch Burke zu berücksichtigen, vgl. Reflexions, a. a. O. p. 144.

370) De l'Influence des Passions, 1796, p. 28.

371) Souv. 36, p. 228. Diese Analogie benutzt Rivarol gerne, um seine Auffassung von Volk und Regierung darzustellen, z. B. Lesc. I 275, Esprit de R. p. 34.

372) Rivarol hat in der Vorrede von 1800 zum Disc. Prél. diesen umfassenden Plan entworfen.

373) Le Breton, a. a. O. p. 276ff.

374) So hat Rivarol stets das „ancien régime" bezeichnet, z. B. Journal II, 10: „Je ne connais pas de parti pour l'ancien despotisme".

375) Malouet, Mémoires, p. 353: „La révolution, depuis le 5 octobre faisait horreur à tous les gens sensés de tous les partis, et elle était consommée, irrésistible." S. a. Mounier, Exposé de ma conduite dans l'Assemblée nationale et motifs de mon retour en Dauphiné, Paris, 1789.

376) Le Breton, a. a. O. p. 226ff.

377) Gegen diese heuchlerische Art, den Ernst der politischen Entscheidung zu vertuschen, hat Mounier 1801 eine Schrift herausgegeben, in der er den ursprünglichen Reformwillen von 1789 verteidigt: De l'influence attribuée aux Philosophes, aux Frans-Maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France, Tubingen 1801. S. a. Destutt de Tracy, Idéologie, Préface 1801, p. XXX.

378) Mit den gleichen Argumenten kritisiert Hume in seinen Essais Locke.

379) Journ. pol. II no. 24. «Est-ce qu'en politique il faut parler de sensibilité? En poussant le principe d'humanité jusqu'où il peut aller, il faudrait ne rien manger de ce qui a vie, laisser les chevaux en liberté, et comme les Brames, balayer les chemins avant d'y passer, de peur d'écraser un insecte. Gardons nos larmes pour nous».

380) Aehnlich wie für Burke «the use of power» ausschlaggebend ist (a. a. O. p. 9).

381) Helvétius, De l'Esprit, Préface: «Le vrai est utile aux hommes... il est utile de tout penser et de tout dire.» Holbach, Systéme de la Nature, Préface: «La vérité est une; elle est nécessaire à l'homme; elle ne peut jamais lui nuire...»

s. a. Lesc. I 285. Lesc. II 205 A, I 347. Auf einen allgemeinen Erkenntnisekel Rivarols darf man hieraus nicht schließen. Es ist nur eine Anwendung seiner Lehre vom Menschen, die auch bestreitet, «que les hommes se conduisent par leurs lumières plutôt que par leurs passions» (Lesc. II 205 a). Da Dummheit und Leidenschaften eine allgemeine Aufklärung (raison universelle) unmöglich machen (Souv. 36, p. 230), lautet Rivarols Parole: «Prolonger les ignorances et avancer les connaissances» (Cant. p. 53).

282) Taine, Les origines de la France contemporaine, ed. 1906. t. I, chap. III, 1 Composition de l'esprit révolutionnaire, p. 266, p. 289: «jamais, avec un aussi mince extrait de la nature humaine on n'a bâti des édifices si réguliers et si spécieux» (I 317).

283) Lescure, a. a. O. chap. VII, bes. S. 327ff. Die entsprechenden Urteile Rivarols finden sich I 299, 303 ff., 332, P. inéd. 123.

384) Die Volkssouveränität ist ein Aberglaube, «dont les esprits mal faits sont les apôtres» (Souv. 31). Sieyés ist «le premier apôtre de la Démocratie» (Lesc. II 165), «ces sanguinaires Apôtres de l'insurrection» (Lettre 92, p. 6).

385) Die Abneigung gegen den «esprit de systéme» geht auf Law zurück und sein mißglücktes Finanzsystem, s. Brunot, a. a. O. t. VI p. 154.

386) Auf diesem Grundsatz beruhen die geschichtlichen Vergleiche, die Rivarol sehr liebt. Sie geben freilich nie nur einmalige Beispiele, sondern zeigen zugleich Gesetzmäßigkeiten, «la nature éternelle des choses.» Es ist die Methode Montesquieus, typische Situationen wiederzuerkennen. Rivarol hat 3 Vergleiche bevorzugt. Aus der röm. Geschichte: Das Duell zwischen Senat und Volkstribun als Beispiel für die Aufteilung der Souveränität unter zwei Gewalten (Lesc. II 173, 184, 186, 188a) und die Rolle des Heeres bei der Errichtung von Diktaturen (Lesc. II. 231 A, Lesc. II 260), aus der englischen: Das Vorgehen des Longparliaments gegen Charles I. und die Gestalt Cromwells, wieder um die Bedeutung des Heeres zu beleuchten (Lesc. II 23f., Lesc. II 60, 64, 73, 189, Journ. I no. 15, Lesc. I 280, 285 Vergleich Bonapartes mit Cromwell), aus der französischen: die Zeit der Liga, um den Fanatismus zu erläutern (Lesc. II 108; Journ. I no. 13, Lesc. I 289).

387) Für die Weise, in der Machiavellis Schriften in Maximen und Regeln gipfeln, den eigentlichen Ergebnissen seiner politischen Objektivität: vgl. L. Russo, Prolegomena a Machiavelli in Rittrati e Disegni storici (1937) p. 81ff.

Für Hume vgl. seinen Essai: „Daß Politik sich zu einer Wissenschaft erheben lasse", worin er zu beweisen versucht, „daß Politik allgemeine Wahrheiten zuläßt". (a. a. O. S. 202f; s. a. S. 198).

388) Mounier, De l'influence attribuée aux Philosophes, 1801, p. 134.

389) Wie es einander entspricht, die Politik rational zu betreiben und sie zugleich von jeder ethischen Beurteilung zu befreien, zeigt Meinecke. Die Idee der Staatsraison. Rivarol gebraucht den Ausdruck raison d'état meines Wissens niemals.

390) Ganz im gleichen Sinn schreibt er 1800: «Est-il donc impossible de concilier la morale et la politique, de réhabiliter le sens commun? Et la raison n'est-elle pas imprescriptible?» Le Breton, a. a. O. p. 237.

391) Vgl. Voltaire, Siècle de Louis XIV., besonders ed. Hachette t. XIV p. 447.

Über die zu Grunde liegende Idee, die des Dichters als Erzieher und Richter seiner Zeit s. S. 174.

392) Dies ist eine der unumstößlichen Erkenntnisse, wie sie die Politik als Erfahrungswissenschaft liefert: vgl. Montesqueu, a. a. O. VIII chap. XIX oder Burke, a. a. O. p. 185.

393) Tocqueville, Ancien régime, p. 46.

394) Es gibt eine Gruppe von Äußerungen, die für Rivarols eigenen Adel eine Art innere Kritik abgeben könnte. Condorcets Adelsanspruch hat er zerpflückt, aber nicht, um für die alten Namen einzutreten: «Avec la profonde indifférence que j'ai pour toutes ces drogues généalogiques, je

n'aurais pas fait cette note si M. de C. avait effectivement la philosophie dont il se pique» (II 280). Dazu stimmt, wenn er später schreibt: «nous avons passé notre vie à nous moquer du préjugé de la noblesse» (Journ. I no. 14). Hat er sich selbst zu verteidigen, so führt er stets seinen geistigen Rang an: «au lieu de chercher du style et des idées dans un écrivain, on y cherche des titres» (VI p. VII). Am offensten ist ein Wort bei Sulpice de la Platiére, aber dessen Zuverläßigkeit ist nicht groß: Auf einen Angriff habe Rivarol geantwortet: «Cet Encromane me fait un crime, de ce qu'on m'appelle le Comte de Rivarol: s'il dépend de lui de m'enlever ce sobriquet, qu'il le prenne, mon nom dès ce moment me suffira» (Sulpice de la Platiere, a. a. O. p. 8). Aus all dem geht meiner Ansicht nach deutlich hervor, daß Rivarol seinen eigenen Adel nicht sehr ernst nahm. Unzerstörbar erschien ihm nur die Aristokratie des Geistes (Lettre 92, p. 10).

395) Es ist eigenartig, daß Rivarol ähnlich wie Sieyès in seiner Broschüre Qu'est-ce que le Tiers-Etat? (1789, p. 10/11) an die Abkunft des Adels von den germanischen Eroberern erinnert, um seine bedrohte Stellung im Ganzen der Nation zu bezeichnen (Cons. I, Lettre 92, p. 9).

396) Du Gouvernement, des Moeurs et des Conditions en France avant la Révolution ,1795, p. 95. Der Preis der Ämter sei eine Garantie für die finanzielle Unabhängigkeit der Beamten gewesen. Es ist ein Beispiel für die Art, wie Sénac überall die mangelhafte Regelung der Verwaltung durch die Praxis zu entschuldigen sucht. Sénac gibt ein viel genaueres und vielseitigeres Bild des Ancien régime als es Rivarol vermag, aber ihm fehlt alle Gläubigkeit an eine ideelle Ordnung. Er ist stets der Meinung, die Geschicklichkeit eines erfahrenen Verwaltungsbeamten hätte die Revolution umgehen können.

397) Die gleichen Argumente werden angeführt, als 1807 Napoleon einen neuen Adel zu schaffen beginnt, vgl. Madelin, Royalismus und Revolution (1938), S. 249 ff.

398) Die Anschauung bahnt sich schon in den Lettres à Necker I an. (II 118f.).

399) 4 revolutionäre Gruppen zählt er einmal auf, die alle wesentlich antiklerikal sind: 1. Les restes des jansénistes et tous les parlementaires qui voulaient détruire la piaffe du haut clergé. 2. Les protestants qui voulaient dé truire Rome. 3. die Kapitalisten. 4. die Philosophen (Cons. IV). s. a. P. inéd. 113 (Jansenismus) und Dict. art. Rabaud de St. Etienne (Protestantismus).

400) Lauraguais, Lettre sur les Etats-généraux, 1789.

« . . . pourquoi faut-il s'oublier, lorsqu'on peut s'occuper d'intérêts aussi grands, aussi nobles, ceux qui promettent la paix et l'abondance?» (p. 13).

401) Als charakteristische Schritte dieser Gegenrevolution, «qui se fait contre la Démocratie, en faveur de l'Assemblée» (Journ. III no. 5), sah Rivarol an: 1. La Loi martiale (21. oct. 89) 2. den Schritt, die Wählbarkeit in die Nationalversammlung an einen Census von 54 livres (le marc d'Argent) zu knüpfen (Ende 1789) 3. die Aufhebung der Wahldistrikte von Paris (21. V. 1790) 4. eine gewisse Verstärkung der königlichen Autorität (Recht über Krieg und Frieden, Journ. III no. 4) 5. die Unterdrückung des

Soldatenaufstandes in Nancy. Entpolitisierung der Armee (6. 8. 1790) (Journ. III no. 5) 6. den Gerichtshof des Châtelet (eine «zweite Bastille», Journ. III no. 3).

402) Überliefert bei De La Porte, Souvenirs, p. 319.

403) 10 Jahre später wird er urteilen: «il n'y a point eu de mystère» (La Breton a. a. O. p. 337). Das Wort ist gegen jene unzähligen Bücher gerichtet, die Geheimursachen der Revolution aufzudecken suchen. Mit ihren Verfassern hat freilich Rivarol nie etwas gemein gehabt.

404) Lavisse, Histoire de France contemp. t. I (Par P. Sagnac), p. 95. Mirabeau und Sillery seien die Führenden gewesen. «Les menés de ce parti restèrent secrètes. Elles eurent certainement de l'influence sur les événements.»

405) Carlyle, The French Revolution, Tauchnitz. II, p. 285.

406) Ein Urteil Galianis, das von Rivarol stammen könnte: «une grande Ville, une Capitale de six cent mille âmes est un monstre, une violence insigne faite à la Nature, un essort de l'Art que la Nature désavoue et combat perpétuellement. L'Art qui l'a formée doit la soutenir». (a. a. O. p. 312).

407) Zu diesem Fragenkomplex s. Hedwig Hintze, Staatseinheit und Förderalismus im alten Frankreich und in der Revolution, 1928. Die Antwort der Versammlung auf Mouniers Vorgehen ist die Suspension aller Provinzialstände (22. 12. 1789), S. 187.

408) So bleibt es bei allen föderalistischen Unruhen, auch im Föderalistenkrieg 1793. Er entspricht ganz der Prophezeiung Rivarols. s. Hintze, a. a. O., S. 452. Wenn in girondistischen Kreisen der Gedanke einer Republik des Südens aufkommt, so gerade nicht in Hinblick auf die Traditionen der Selbstverwaltung, sondern als ein Zufluchtsort der bedrohten Freiheit bei einer Gegenrevolution (Hintze, a. a. O. S. 277). Freilich steckt in der föderalistischen Bewegung auch ein verfassungstheoretischer Gegensatz: freiwillige Föderation gegen anstaltliche Zentralisation (so Hintze, a. a. O., S. 173). Es ist nur die Frage, wie weit diese theoretische Seite wirksam wurde.

409) s. Hintze, a. a. O., S. 263.

410) Nach Hintzes Darstellung bestand keinerlei tatsächliche Gefahr, s. S. 262ff.

411) Auch Hintze hält den wirtschaftlichen Gegensatz für die elementarste Ursache der Feindschaft zwischen Paris und einigen Departements, wie sie sich 1792/93 zeigt (S. 368f.) Es sind die gleichen Vorwürfe, die auch Rivarol erhebt: eine ungerechte Bevorzugung (s. Lesc. II 275 u. 74 A).

412) Ueber ihn vgl. Sorel, L'Europe et la Révolution française (1887) t. I. Livre III. Les Traditions politiques chap. I. L'Angleterre.

413) Den auffälligen Vergleich der Druckerei mit der Artillerie liebt Rivarol sehr: Lesc. II 77, Lettre 92 p. 10, P. inéd. p. 100.

414) Journal politique national I no. 6.

415) Die erste allgemeingehaltene Äußerung findet sich Journ. I no. 11 = Lesc. II nr. 10, p. 73 v. 4. 8. 1789. Die bestimmte Erwartung, auf die sich Rivarol auch 1800 bezieht, (Le Breton, a. a. O. p. 235) spricht er Journ. I no. 12 = Lesc. II no. 11 p. 85 v. 6. 8. 89 aus. Die Datierung Le

Bretons scheint sich auf eine andere Ausgabe des Journals zu beziehen. — Bei Lescure fehlt der entscheidende Satz: «... il est vrai que la première armée française qu'aurait fait une Campagne heureuse décidera de ce vaste pays, et lui redonnera les formes monarchiques, malgré ses Etats-généraux.»

416) Pensées inédites. 1836. Eine Auswahl bei Lescure I 285—89.

417) Lady Blennerhassett, Frau von Stael, ihre Freunde und ihre Bedeutung in Politik und Literatur 1887 Bd. I, S. 440.

418) Vgl. für diesen Abschnitt, Louis Madelin, Les Hommes de la Révolution (1929), ein Buch, das die heute gültigen Urteile über die Hauptgestalten der Revolution widergibt. Die Übereinstimmung mit Rivarol ist erstaunlich und der beste Beweis für seinen Scharfblick.

419) Über Sieyés' Verhältnis zur Sprache s. Sainte-Beuve, Lundis t. V, S. 160.

420) Z. B. das Urteil der eigenen Frau bei d'Haussonville, Le salon de Mme Necker, I, 115, oder Meisters Porträt: Mélanges de Philosophie, de littérature et de morale II 58 (beide abgedr. bei Lady Blennerhassett) Sainte-Beuve war Necker nicht freundlich gesinnt: sein Bild stimmt weitgehend mit dem Rivarols überein (Lundis t. VII, p. 262 ff.). Noch feindseliger und boshafter sind Sénac de Meilhans Aeußerungen, s. Des principes et des causes de la Révolution en France 1790, p. 40.

421) s. Correspondance politique pour servir à l'histoire du Républicanisme français. Hamb. 1796, p. I A.

422) In der Anklage, die am 6. 8. 1790 Boucher d'Argis, der Beauftragte des Châtelet, gegen Mirabeau vorbrachte, ist dieser Punkt nicht vergessen. Am 2. oct. hat Mirabeau in der Versammlung geantwortet und gerade diese Anschuldigung widerlegt (Mirabeau, Oeuvres, ed. Mérilhou 1834 t. I CXXVIf., t. II, p. 271ff.).

423) Montesquieu und De Lolme nennt Rivarol stets, wenn er seine politischen Autoritäten aufzählt (Actes des Apôtres no. 27, no. 167; freilich ist beidemale nicht unbedingt sicher, ob Rivarol hier spricht). Des Genfer De Lolme Buch: La Constitution de l'Angleterre, Amsterdam 1771 belehrte eine große Leserschaft über die englische Verfassung (Noch 1848 von Liebetreu ins Deutsche übersetzt).

424) Carl Schmitt spricht anstatt von „Teilung" oder „Trennung" der Gewalten lieber von „Gewaltenunterscheidung". Verfassungslehre 1928, S. 183f.

425) Rivarol hat den König oft ironisch «pouvoir exécutif» genannt (z. B. Lesc. II 27) oder diesen Sprachgebrauch offen parodiert (PBP 191). Die wahre Stellung des Königs im Staatsganzen verlangt nach gefühlsbetonten Formeln wie der eines „Vaters". Diese Metapher hat Rivarol gerne benutzt, Lesc. II, 138 = Lettre 92, p. 12, Lesc. II 232, dagegen das Gleichnis von Hirt und Herde entschieden abgelehnt: Lesc. I 272.

426) Für die Geschichte des Wortes im 18. Jh. vgl. Brunot, a. a. O. t. VI, p. 137 ff., s. a. Fr. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat Kap. 2.

427) Contral social, III chap I u. XVIII. Der andere bedeutende Vertreter dieses Locke'schen Standpunktes ist Mably, vgl. Des Droits et des Devoirs du citoyen (Oeuvres 1 794't. XI p. 310).

428) Vgl. für diese Seite der Staatsphilosophie Rousseaus: F. Schalk, Rousseau, die franz. Aufklärung und die Nachwelt. (Neue Jahrb. 1934 S. 318ff.)

429) Rousseau, a. a. O. I chap. VI, VII.

430) Rousseau, a. a. O. III, chap. I ff.

431) Sainte-Beuve, Chateaubriand . . . a. a. O. II 345 A. Die eigenbrötlerische Starrheit der Bonald'schen Begrifflichkeit wurde von allen Gliedern des Kreises um Chateaubriand als ein Mangel angesehen.

432) Rousseau, a. a. O. III chap. 1.

433) Esprit de Rivarol, p. XXV.

434) s. Anhang III.

435) Zur Stellung Bonalds unter dem Empire vgl. Madelin, Royalismus und Revolution (1938), S. 258.

436) So das Urteil, das Sigbert Elkuß in einem Überblick über die französischen Konservativen über Rivarol fällt. s. Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung (1918), S. 90 A.

Kapitel VI.

437) Eine zusammenhängende Geschichte des Geniebegriffs in Frankreich fehlt. Das oft zitierte Buch von Zilsel, Die Entstehung des Geniebegriffs (1925) geht vom Soziologischen aus und ist ideengeschichtlich nichtssagend.

Einiges bei v. Tieghem, Le Préromantisme t. I (1924).

438) Im Kreis der Encyklopädisten findet sich das Vorbild des Rivarolschen Geniebegriffs: 1. Die Anschauung vom «homme de génie» als tragische Ausnahme (Diderot), 2. die Erklärung des «genie» als höchste schöpferische Stufe des «sentiment», die sich bis zum künstlerischen «Enthousiasmus» erhebt (Encyclopédie: art. génie, D'Alembert, a. a. O. p. XIV: «le sentiment qui crée») 3. die Ausdehnung des Geniebegriffs auf alle schöpferische Veranlagung (Helvétius). Vgl. v. Tieghem, a. a. O. t. I, p. 58.

439) Sénac de Meilhan meidet den Begriff génie, gerade weil mit ihm die Vorstellung des Schöpferischen verbunden ist. Der Mensch ist nur «trouveur». Die höchste Anlage des Menschen ist der Esprit, der über den Talenten steht (De l'esprit et des talents, Oeuvres philos. et litt. 1795 t II, 65ff.). Aber da Sénac eigentliche philosophische Besonnenheit fehlt, gelangt er nie zur Klarheit der Idee. Esprit und Genie kommen sich bei ihm stets ins Gehege (z. B. Considérations sur l'Esprit et les Moeurs, éd. 1795, p. 18 und 29). Die Grundlage bilden wohl die Untersuchungen von Helvétius, aber die Begriffe sind bei ihm zur Scheidemünze der Konversation geworden, die es im Sinne der Synonymamode zu bestimmen gilt. Wie sehr Sénac zum esprit de synonymes neigte, zeigen die Briefe der Marquise de Créqui an ihn (de Créqui, Lettres inédites, 1782—89, éd. Fournier 1856).

440) s. Kap. IV S. 78.

441) Hugo Friedrich in seinem Aufsatz: Die Sprachtheorie der französischen Illuminaten des 18. Jahrhunderts, insbes. Saint-Martins (Dt. Vierteljahrsschrift 14. Jg. (1935) H. 2) hat mit Recht auf diesen spiritualistischen Ton in Rivarols Aeußerungen über die Sprache hingewiesen. Aber im einzelnen rückt er Rivarol viel zu nah an Saint-Martin heran. Die Auffassung, es sei auch bei Rivarol die Sprache Abfall und Hinweis auf Gott, läßt sich nicht belegen (s. Friedrich, a. a. O., S. 307). Jeder Dualismus ist Rivarol fremd. Eher läßt sich wie bei Hamann von einer enthüllenden und verhüllenden Wirkung des Wortes sprechen.

442) Dies bleibt das Unbefriedigende an A. Cavalieres Aufsatz, Rivarol e la filosofia del linguaggio nel 700 (Archivum Romanicum XVIII (1934) no. 4). Cavaliere hat das Verdienst, als erster Rivarols Gedanken über die Sprache ausführlicher dargestellt zu haben. Doch beraubt er den Gegenstand seines Hauptreizes, da er sich auf das Begrifflich-Philosophische beschränkt. Rivarols zwiespältige Haltung zum Verhältnis von Gedanke und Wort hat er sehr klar dargestellt, nur macht er sie nie ganz verständlich, da Begriffe wie «attività individuale umana» und «libertà dello spirito in tutte le sue infinite individualizzazioni» (Cavaliere, a. a. O., S. 571) eben Rivarol fremd sind.

443) Rivarol unterscheidet beide etwa folgendermaßen: «Il y a une foule de règles dans toutes les langues qui ne sont pas fondées sur la métaphysique du langage; ce sont les idiotismes: gallicismes chez nous, germanismes en Allemagne» (P. inéd. p. 54).

444) Rivarol nennt an dieser Stelle Rousseau und den Disc. de l'inégalité, aber nur, um eine andere Idee aus diesem Zusammenhang zu tadeln (Lesc. I 66). Rivarol ist oft ähnlich undankbar gewesen.

445) Henri Moulinié in seiner These über Bonald (1916) erwähnt merkwürdigerweise Rivarol gar nicht. Die einzige wirkliche Anregung zu Bonalds Grundidee findet er bei Rousseau. Die Formel «parole intérieure», die bei Bonald eine so bedeutende Rolle spielt (s. Moulinié, p. 226), scheint mir jedoch auf Rivarol zurückzugehen. Da Bonald seine Sprachphilosophie erst nach 1800 ausgebildet hat, ist wahrscheinlich, daß er auch den Discours préliminaire gekannt hat.

Im «Essai analytique» gibt freilich Bonald nur Rousseau als seine Quelle an: (a. a. O. p. 105): «nous ne pouvons penser sans parler en nous mêmes».

446) Herder, Ueber den Ursprung der Sprache, 1770, S. 106. (ed. Suphan. Band 5).

447) Voltaire, Dict. Philos., art. Langues III.

448) Cavaliere, a. a. O., p. 568.

449) Voltaire, Dict. philos., art. Langues III.

450) In diesem Zuammenhang vgl. Kap. II, S. 25 und S. 35, Kap. IV S. 74.

451) Es ist die gleiche Verwischung des Condillacschen Schulausdrucks, wenn Voltaire etwa von den Sprachen sagt: „Elles ont toutes été faites successivement et par degrés selon nos besoins" (Dict. philos., art. Langues III). Ein beliebtes Beispiel für die sprachschöpferische Kraft des Bedürfnisses ist gegen Ende des Jahrhunderts die Chemie. Eine wissenschaftliche Terminologie entspricht am ehesten der Condillacschen Sprachauffassung. Auch Rivarol führt an: „la création de la chimie a exigé une nouvelle langue"

(I 245). Gedacht ist stets an Lavoisier (s. Kap. IV. S. 85), vgl. Brunot, a. a. O., t. VI, p. 641ff.

452) Gohin, a. a. O., p. 27ff.

453) Auch Rivarol hat zuweilen in diesem philosophischen Sinne die Sprache getadelt: „... les langues comme les religions n'ont été constituées que dans les temps d'ignorance: ... on a de mauvais instruments, mais on n'en a pas d'autres, et il en faut" (Cant. p. 52).

454) In der modernen Sprachwissenschaft vgl. J. Trier und seinen Begriff des „sprachlichen Feldes" (s. Neue Jahrb. 1934, S. 428ff).

455) 1786 hat er bereits von seinem neuen Wörterbuch gesprochen: Sur les synonymes français de M. l'abbé Roubaud (Schluß) (II 191).

456) Dichtung und Wahrheit, 10. Buch.

457) Geschrieben um 1755, aber erst 1782 posthum veröffentlicht.

458) Rousseau, Oeuvres, ed. Musset-Pathay (1828), t. IV, p. 198.

459) Strukturpsychologie hat E. Cassirer die Methode des „Hermes" (1751) genannt, jenes Buches, in dem Harris die Idee des Sprachgeistes entwickelt (Philosophie der symbolischen Formen: Die Sprache, 1923, S. 85).

460) Garat im Mercure de France, 6. Aug. 1785, p. 16.

461) a. a. O., p. 31.

462) Vor allem in der Ausgabe von Suran (1930). Vgl. Baldensperger, „Comment le XVIIIe siècle expliquait l'universalité de la langue française" in Etudes d'histoire littéraire I (1907). Brunot, a. a. O., t. VIII 2 (1935).

463) Noch Cavaliere, a. a. O. 570, faßt den Discours verkehrt auf: „Messa a base del linguaggio la logica più rigorasa, tutto nella lingua deve riportarsi ad una misura esatta, invariabile, e suoi pregi saranno appunto regolarità e chiarezza". Garat hatte dagegen schon 1785 nach dem Sinne des Wortes „universalité" gefragt.

464) Die Quelle zu diesem berühmten Abschnitt des Discours ist Voltaire (Dict. philos. art. Langues). Die Uebereinstimmung geht sehr weit, bis in die Vergleiche. Aber die gleichen Ideen finden sich auch bei Diderot, Lettre sur les sourds et muets (Oeuvres, t. I, p. 371). Die Bedeutung von „ordre direct" und „inversion" für eine Sprache ist dort ausführlich besprochen.

465) Der politische Vergleich ist Rivarols Eigentum, die Idee ist weit verbreitet: s. Brunot, a. a. O., t. VI, 2, 1 p. 864. Sie ist meist mit der Tendenz des Purismus verbunden, etwa bei Louis Racine.

466) Le Breton, a. a. O., p. 293.

467) 1786 hat Rivarol eine Kritik der Nouveaux synonymes français de M. l'abbé Roubaud geschrieben (II, 173—192). Roubauds Buch (1786 erschienen) wollte eine Verbesserung der Synonymes français des Abbé Girard sein (1. Ausgabe: 1718: Justesse de la langue française). Diesen fehle die philosophische Begründung. Roubaud ist ein Anhänger Gébelins und arbeitet mit Etymologien: »Tout mot a sa raison dans la nature« (ed. 1796, p. XX). Rivarol hat diese Methode getadelt: II 178. Er tritt für eine möglichst lebendige Bestimmung mit den Mitteln des Sprachgebrauchs ein.

468) Es ist ein klassisches Prinzip (Gohin, a. a. O. p. 115). Suran weist auf die Nachwirkungen in Rivarols Stil hin (a. a. O., S. 143).

469) «caprices» oder auch «délicatesses du langage» nennt Rivarol die Gallizismen. Für die Ideologen ein Ärgernis, machen sie für ihn den Reiz einer Sprache aus (I, XXXIX).

470) Diderot, Lettres sur les Sourds et Muets (Oeuvres, t. I, p. 374). Rivarol hat den Ausdruck ‚hiéroglyphes' für die Sprache des Dichters übernommen: PBP 372.

471) Auch A. François zitiert dieses Wort, um den Weg anzudeuten, der ein völlig neues Sprachgefühl heraufführte: «les mots sont de moins en moins détachés de ce qui les entoure.» (Brunot, Histoire de la langue franç. VI, 2, 1 p. 1051).

472) Zu Rivarols Verhältnis zu Herder vgl. Kap. VII, S. 189.

473) Wieder sind es die Encyclopedisten, die das «sentiment» als Organ der Kunstkritik hervorheben: vgl. Diderot, etwa Oeuvres ed. 1818 t. I p. 429, D'Alembert, a. a. O. p. XIV.

474) Es ist der Vergleich, mit dem Horaz sein kritisches Richteramt bezeichnet: ars poet. v. 304/5.

475) Der Dichter ähnelt dem Kind (Lesc. I 78) oder dem Primitiven (sauvage) (PBP 372). Es ist vor allem an die Gewalt der Einbildungskraft gedacht. Sie schließt das vollendete Kunstwerk nicht aus.

476) «Les moutons s'attroupent, et les lions s'isolent» (II 320). Das Übermaß der Geselligkeit hat Rivarol getadelt: «c'est dans la solitude qu'on approfondit son coeur et sa langue» (II 198) — Wie Rivarol überhaupt dem Glück mißtraut, so hat er auch das Los der großen Menschen tragisch gesehen (II 155, III, VII).

477) Rivarol wünscht eine moralische Wirkung der Dichtung: III,282, II 271f., Journ. III no. 7.

478) Vgl. Ernst Merian-Genast, Voltaire und die Entwicklung der Idee der Weltliteratur (Roman. Forschungen XL, H. 1). Diss. Leipzig, 1900. — Merian-Genast unterscheidet drei Begriffe der Weltliteratur: den kosmopolitischen (Goethe), den kanonischen (Boileau, Dubos), den organischen (Voltaire, Herder). Die Geschichtsauffassung des Dicours de l'universalité veranlaßt Merian-Genast, für Rivarol eine besondere Kategorie, den „imperialistischen" Begriff der Weltliteratur, zu schaffen (S. 4 A. 3). Der Ausdruck ist wohl doch irreführend.

479) Zu Rivarols literarischen Werturteilen vgl. Le Breton a. a. O. p. 107ff.

480) So hat Chênedollé Rivarol gesehen: «Rivarol avait déjà dans son talent quelque chose de ce qu'on a depuis appelé le „romantisme", il avait senti la nécessité de retremper la langue, de lui donner plus de franchise, plus de mouvement et d'abandon, de créer en peignant». (Sainte-Beuve, Chateaubriand... II, p. 174). Ueber die Anfänge dieser Bewegung s. a. Sainte-Beuve, Portraits littéraires II, 96f.

481) Despois, Rivarol et les Actes des Apôtres (1849).

482) Sainte-Beuve, Lundis t. XI, p. 202.

483) Farinelli, Dante in Francia 1908 t. II, p. 274 ff. Postumo dominio del Voltaire all'alba del Romanticismo. Die Kapitelüberschrift zeigt an, in welcher Absicht Farinelli die Übersetzung Rivarols gelesen hat: er will ihn als voltairiano entlarven.

484) Le Breton, a. a. O. p. 122.

485) Farinelli stellt ausführlich dar, wie sich das Urteil Voltaires gebildet, entwickelt und gewandelt hat (a. a. O., t. II 155 ff).

486) Voltaire, Dict. phil. art: Dante.

487) Moutonnet de Clairfons, La Divine Comédie de Dante Alighieri: L'Enfer, P. 1776 p. 23.

488) a. a. O. p. 21.

489) La Harpe, Littérature et Critique 1778.

490) Moutonnets Antwort auf La Harpes Kritik war «Année Littéraire» V, 1776 erschienen. Ueber die Bedeutung dieser Zeitschrift s. Wais, a. a. O. Zu Rivarols Stellung zwischen diesen Gruppen vgl. Kap. VII, S. 190.

491) Farinelli hat auf die Hauptquelle zu Rivarols Sachkommentar hingewiesen: Venturi (a. a. O., II, 285 A. 1). Er nahm an, auf einer Bemerkung Framerys fußend (Mercure de France, 25. VI. 1785), daß Rivarol Moutonnet kaum gekannt habe (a. a. O., II, 289 A.). Das ist jedoch nicht richtig. Vielmehr ist fast überall, wo Rivarol sachlich von Venturi abweicht, Moutonnets ausführlicher Kommentar seine Quelle (Ausnahmen sind einige Hinweise auf antike Dichter, die von Rivarol selbst stammen können).Zuweilen hat er Moutonnet wörtlich abgeschrieben: z. B. Chant V, note 4; XV, 1; XVI, 4; XXVIII, 6; XXXII, 16; XXXIII, 5. Es sind mehrfach Stellen, an denen Venturi und Montonnet sachlich übereinstimmen. Rivarol hat also Montonnet nicht nur dort benutzt, wo er über Venturi hinaus Neues bringt. Meist hat Rivarol energisch gekürzt.

492) Rivarol vermeidet z. B. das Wort Dieu: er setzt dafür ciel, nature, sort, destin, secret pouvoir.

493) Für Rivarol kann die Liebe nicht die Hölle geschaffen haben: «c'était assez de la puissance et de la justice» (III 25). An die Stelle der «divina giustizia» setzt er «l'inexorable vengeance» (III 98), „une cruelle providence" (III 110).

494) Z. B. III, I, XIX, XXI, XXII, 8, 43, 60, 267, 282.

495) Rivarol hat überhaupt keine lebendige Beziehung zum Theater. Die Bühne erlaubt keine reine geistige Wirkung. Im «Almanach de nos Grands Hommes» gibt das Theater stets nur billige Erfolge. «C'est le peuple des lecteurs qui est redoutable pour les écrivains dramatiques; ils ont meilleur marché des spectateurs» (II 356).

496) In diesem Vergleich findet sich bereits die Lehre, daß Staatsform und Sprachform einander entsprechen. (Delille, Les Géorgiques, (1832), p.18).

497) Delille, a. a. O. p. 20.

498) Delille a. a. O. p. 27f.

499) Brunot a. a. O., VI, 2, 1. Section IV. Le Vocabulaire. Livre I La Langue Noble. chap. 4: Les procédés du Style Noble. Dort sind alle Hilfsmittel genannt, mit denen man sich der „délicatesse" der französischen Sprache angepaßt hatte.

500) Delille, a. a. O. p. 33.

501) Delille a. a. O. p. 37.

502) Goethe nennt ihn als Beispiel für die «parodistische» Art des Übersetzens. (Noten und Abhandlungen zum Divan).

503) La Harpe, Littérature et critique, p. 54ff., p. 196ff.

504) Sénac de Meilhan, Lettre à M. Klopstock II, 73ff.

505) s. Spectateur du Nord 1799 (t. III, p. 324). Isler, a. a. O., Klopstock an Villers v. 19. 10. 99, p. 203/4.

506) Chênedollé veröffentlicht 1797 einen «Essai sur les traductions» (Spectateur du Nord, t. I, p. 75), der 4 Horazübersetzungen begleitet. Er ist ganz stark von Rivarol beeinflußt, der den Aufsatz stilistisch überarbeitet haben muß. Chênedollé lernt Klopstock kennen und liest ihm seine ersten Versuche vor (L'Invention). Aber auch er beherrscht nicht ausreichend die deutsche Sprache, um Klopstock'sche Oden übersetzen zu können. (Sainte-Beuve, Chateaubriand... II, 183).

507) Mercure de France, 17. VII. 1802.

508) Ginguené, a. a. O. t. II p. 30, s. a. p. 50.

509) Ginguené, a. a. O. t. II p. 111.

510) vgl. J. Hofmiller, Borchardts deutscher Dante (1932) Corona III, 2, S. 246 ff.

Kapitel VII.

511) Alègres, Notices biographiques p. 202. Es handelt sich um die „Pensées ingénieuses des Anciens et des Modernes recuillies par le P. B (ouhours). Paris 1692 (nouv. éd. augmentée)". Nichts läßt darauf schließen, daß sie Rivarol benutzt hat.

512) Le Breton, a. a. O. p. 107ff.

513) Die genaue Kenntnis von De natura deorum geht aus einzelnen nachweisbaren Übereinstimmungen hervor: vgl. Anm. 313, 333.

514) Bemerkenswert ist, daß Bernardin de Saint-Pierre eine Anschauung des Sentiments besitzt, die der Rivarols sehr ähnelt. (Vgl. Etudes de la nature, p. 362ff.) Freilich bleibt auch hier die Grenze, daß Bernardin eine religiöse Natur ist, der sich im Sentiment die unsterbliche Seele des Menschen offenbart.

515) Suphan Bd. VIII.

516) Tronchon, Herder en France, p. 70. Die „Recherches sur la faculté de sentir et sur celle de connaître" waren 1777 in der Gazette des deux Ponts nur besprochen worden, freilich mit längeren Zitaten. Auch Herders Schrift über den Ursprung der Sprache ist nicht ganz übersetzt worden (Tronchon, a. a. O. p. 64, A. 2.)

517) Tronchon, a. a. O. p. 73.

518) Von den modernen Denkern ist der Einfluß Shaftesburys der wichtigste, vgl. Anm. 338.

519) Als 25jähriger hat Rivarol eine Auswahl Seneca'scher Gedanken übersetzt (Mercure de France, 5. III. 1779). Le Bretons Zweifel an der Autorschaft scheinen mir nicht berechtigt, da eines dieser Worte im Discours préliminaire verwandt wird: Seneca, De consolatione XVII, 7., s. I 252.

520) Vgl. J. Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum (1898). Dort auch Cicerostellen S. 64, S. 67.

521) Vgl. B. Zillig, Die Theorie von der gemischten Verfassung (1915). Während bei Locke die ganz unantike Idee der Repräsentation überwiegt, liegt bei Montesquieu eine wirkliche Verwandtschaft mit antikem Denken vor. Maßgebend ist, daß sich wirklich verschiedene souveräne Kräfte ausbalancieren. So ist es auch bei Rivarol.

522) Vgl. Cicero, De nat. deor. I, 1, 4.

523) Aus dem Kreis der Action française ist eine Verteidigungsschrift hervorgegangen, die das wahre Gesicht Rivarols zu zeigen versucht (R. Groos, La vraie figure de Rivarol, 1926).Seine Unbekanntheit wird den Liberalen zur Last gelegt, seine philosophische Tiefe energisch betont. In seiner religiösen Haltung wird er ausdrücklich mit Maurras verglichen. p. 69: Ici encore, c'est un sage, il se méfie; s'il n'a pas la haute joie de croire, 'cela, comme dit Montaigne, c'est son malheur non pas son défaut'.

Rivarol wird gern als der typische Franzose gesehen, in dem sich aristokratische Art, blitzender, spottsüchtiger Geist und Royalismus natürlich vereinigen. (Z. B. Gaubert, 1910, p. VIII).

524) Dimier, a. a. O. p. 90.

525) K. Wais, Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang, 1760—89. Berlin 1934. Das Verdienst dieses Buches ist, in die schwer zu entwirrenden literarischen Beziehungen vor der Revolution eine fruchtbare Idee hineinzutragen, an der sich die Gruppen orientieren. Für Rivarol treffen die unterscheidenden Merkmale jedoch nicht mehr zu.

526) Joubert wartet 1807 auf das Erscheinen der Sammlung Rivarolscher Ideen, die Chênedollé 1808 unter dem Titel: „Esprit de Rivarol" herausgegeben hat (Brief v. 1. Sept. 1807). Freilich konnte Joubert kein enges Verhältnis zu Rivarol gewinnen: dieser ist ihm viel zu sehr an der Oberfläche, nach außen gewandt. «Rivarol caresse les surfaces de la vérité, mais il ne pénètre plus avant» (Pensées, I, p. 372).

527) Guéneau de Mussy war einer der Hauptmitarbeiter am Mercure de France, solange ihn Chateaubriand leitete. Er schreibt mit Flins zusammen 1802 einen Nachruf auf Rivarol. Da er jansenistisch beeinflußt war (s. Sainte-Beuve, Chateaubriand... II, 327ff.), muß er gegen Rivarols Einheitslehre protestieren. Aber er ist einer der wenigen, die den Philosophen Rivarol überhaupt gewürdigt haben.

528) Fontanes, der Großmeister der von Napoleon neugegründeten Universität, war mit Chênedollé eng befreundet. Dieser hat ihn in seinen Tagebüchern oft mit Rivarol verglichen: «L'imagination de Rivarol était plus éblouissante, plus étincelante, mais non pas plus pleine, plus fertile, et bien inférieure pour le goût». (Sainte-Beuve, Chateaubriand ... II, p. 287).

529) Über de Feletz vgl. Sainte-Beuve, Lundis, t. I, 293ff. Feletz ist einer der bedeutendsten literarischen Kritiker unter dem Empire. Er hat 1808 den Esprit de Rivarol, auf Chênedollés Bitte, besprochen. Chênedollé stand zu ihm zwar in gespanntem Verhältnis, da das Jahr zuvor Feletz sein Gedicht Génie de l'Homme kühl beurteilt hatte. Zu dem Artikel über Rivarol notiert er sich: «Quand je dis à Feletz: Cet article est tout à fait dans votre genre, d'ailleurs votre esprit a du rapport avec celui de Rivarol, — il eut presque l'air d'être humilié de la comparaison. Ce trait est plus gai que tout le Recueil de Rivarol» (Sainte-Beuve, Chateaubriand... II, 299 A. 2). Auch

Feletz hebt die philosophischen Neigungen Rivarols hervor (a. a. O., p. 436): «Cet esprit qui parassait si leger, si superficiel, était néanmoins penseur et profond.»

530) Am 11. Juli 1823 hat Chênedollé ein Gespräch mit Villemain über Rivarol (Sainte-Beuve, Chateaubriand... II, 291 A.). Villemain beurteilt Rivarols Stil: «Rivarol manque de création et d'audace.» Daher lehnt er auch die Dante-Uebersetzung ab. «J'aime mieux le vrai Dante, simple, naïff, énergique et grossier même.»

531) J. M. Chénier, Tableau historique de l'état et des progrés de la littérature française depuis 1789 (1818) p. 36.

532) Sainte-Beuve, Portraits littéraires, t. II, p. 82.

533) Sainte-Beuve, Chateaubriand.... t. II, 173 (1849).

534) Sainte-Beuve, Nouveaux Lundis, IX, 105 anläßlich Guizots „Méditations sur l'essence de la religion chrétienne" (1864), X, 415, anläßlich der Brüder Goncourt (1866), XII, 113 anläßlich Talleyrands (1869).

535) Lundis, t. XI, p. 202.

536) Constitutionel, 19. août 1880.

537) Portraits d'écrivains et Notes d'ésthétique p. 38ff (1905).

538) Histoire et Littérature t. II (1885).

539) Journal des savants, sept.—nov. 1883.

540) Brunetière, a. a. O. t. II p. 287.

541) Brunetière, a. a. O. t. II p. 291.

542) Brunetière, a. a. O. t. II p. 297.

543) Vgl. den Bericht Léautauds, Nouv. Rev. Franç. (1935).

544) E. R. Curtius, Die französische Kultur (1930), S. 91.

545) Außer den wenigen Deutschen, die Rivarol während seiner Emigration begegneten (Jacobi, Gualtieri, Varnhagen) hat meines Wissens kein einziger bedeutender Geist um 1800 in Deutschland Rivarol genauer gekannt. Noch heute ist er nur ein Name.

546) Bourget a. a. O. p. 40.

Literaturverzeichnis.

I. Rivarol-Ausgaben.

Eine vollständige Bibliographie bei Le Breton, a. a. O. p. 355ff.

A. de Rivarol, Oeuvres complètes, 5 vol., P. 1808. (Zit. I—V.)

I Discours préliminaire

II Kleinere Schriften

III Dante-Uebersetzung

IV Journal politique national

V Almanach de nos Grands Hommes

Petit Dictionnaire des Grands Hommes de la Révolution par un citoyen actif, ci-devant Rien. Au Palais Royal, 1790 (zit. Dict.)

Journal politique national, 3 abonnements. (Bibl Nat. Lc2 167 A, Lc2 168, Lc2 170 Réserve) (zit. Journ. I—III).

Lettre à la Noblesse Française. (Abgedruckt bei Peltier, Dernier Tableau de Paris, 8. août 1792, Appendix au numero I.) (zit. Lettre 92) Adresse du Peuple Belge, Londres, 1793.

De la philosophie moderne (Teildruck des Discours préliminaire) s. d., s. l.

— Discours préliminaire du nouveau Dictionnaire de la langue française, Hambourg, 1797.

— Ainé, De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de ses idées premières et fondamentales, P., 1800.

(Chênedollé et Fayolle), Esprit de Rivarol, P., 1808. (Zit. Esprit de R.)

Rivarol, Conseils donnés à S. M. Louis XVI en 1791, P., 1820. (Zit. Cons.)

— Pensées inédites, P., 1836. (Zit. P. inéd.)

Mallassis, Ecrits et Pamphlets de Rivarol, P., 1877.

Rivarol, Oeuvres choisis, 2 vol., ed. de Lescure, P. 1880. (Zit. Lesc. I—II.)

— Collections des plus belles pages. P., 1923. (Zit. PBP.)

De Cantacuzène, Considérations Lyriques (suivies d'inédites annotations de Rivarol sur son exemplaire de Hambourg, 1797) P., 1920 (zit. Cant.)

Rivarol, Discours sur l'universalité de la langue française, ed. Th. Suran, P., 1930 (zit. Suran).

II. Literatur über Rivarol.

Alègre, Léon, Notices biographiques du Gard, 1880.
Allou, Essai sur l'universalité de la langue française, P., 1828.
D'Arblay, Sur le pamphlet de M. de Rivarol contre de La Fayette. (In Peltier, Dernier Tableau de Paris, Appendix au Numéro II, 15. oct. 1792), Londres.
Barbey d'Aurevilly, Constitutionel, 19. août 1880.
Comte de Belleval, Journal L'Apollon, 1. nov. 1822.
Bernardi, De l'influence de la philosophie sur les forfaits de la Révolution, P. s. d.
Brunot, Histoire de la langue française. t. VIII, 1935.
P. Bourget, Portraits d'écrivains et Notes d'ésthétique, P., 1905.
Brunetière, Histoire et Littérature, t. II. 1885.
Burke, Lettre sur les affaires de France et des Pays Bas. 1791.
Caro, Journal des Savants, sept., oct., nov. 1883.
— La philosophie de Rivarol. Revue bleue, 1883.
Alfr. Cavaliere, Rivarol e la filosofia del linguaggio nel 700, Archiv. Roman. XVIII, 1934.
Cérutti, La Satyre universelle, P., 1788.
— Les Bagnolaises ou les étrennes de M. le Comte de Rivarol, Londres, 1789.
Chateaubriand, Mèmoires d'outre — tombe t. II. ed. Garnier, P., 1895.
de Chênedollé, Le Génie de l'Homme. P. 1807.
J. M. Chénier, Tableau historique de l'état et des progrès de la littérature française depuis 1789, P. 1818.
A. Counson, Dante en France, Erlangen, Paris. 1906.
Cubière—Palmézeaux, La Confession du Comte Grifolin, 1788.
— Le Défenseur de la Philosophie. P. an VIII.
— Fontenelle, Colardeau et Dorat. P. an XI (1803).
L. Curnier, Rivarol, sa vie et ses oeuvres, Nîmes, 1858.
Dampmartin, Notice sur Rivarol. (Notices et Travaux de l'Académie du Gard, 1809, Compte-rendu par Trélis.) Nîmes, 1810.
— Mémoires sur divers évènements de la Révolution et de l'Emigration 2 vol. P. 1825.
Despois, Journalistes et Journaux du 18e siècle: Rivarol et les Actes des Apôtres. 1849.
L. Dimier, Les Maîtres de la Contre révolution au 19e siècle. P. 1907.
A. Farinelli, Dante e la Francia, 2 vol. Milano, 1908.
de Feletz, Mélanges de philosophie, d'histoire et de littérature t. III. P. 1828.
Ferraz, Histoire de la Philosophie pendant le révolution (1789—1804). P. 1889.
Flins, Mercure de France 25. avr. 1802.
Framery, Mercure de France, 25. juin 1785.
H. Friedrich, Die Sprachtheorie der französischen Illuminaten des 18. Jahrhunderts (Deutsche Vierteljahrsschrift, 1935).
Garat, Mercure de France, 6., 13. août 1785.
Gaubert, Figures françaises, P., 1910.
Rémy de Gourmont, Promenades littéraires, t. III, t. VI. P. 1924, 1926.

Grimm, Correspondance littéraire, philosophique et critique (1782—1785). P. 1813.
R. Groos, La vraie figure de Rivarol, P. 1926.
Harkensee, Beiträge zur Geschichte der Emigranten in Hamburg, 1900.
Hatin, Histoire de la Presse, t. IV, 1860.
Hofmiller, J., Borchardts deutscher Dante (Corona, III 2, 1932).
A. Houssaye, Galérie du XVIIIe siècle, I. série: Les Hommes d'esprit. 1858.
Fr. H. Jacobi, Auserlesener Briefwechsel, t. II. 1827.
La Harpe, Correspondance littéraire, t. IV. t. V. P. 1801.
L. Lazarus, La vie paresseuse de Rivarol, P. 1926.
A. Le Breton, Rivarol, sa vie, ses idées, son talent d'après des documents nouveaux. Thèse. P. 1895.
P. Léautaud, Rémy de Gourmont. Nouv. Rev. Française. 1935.
Lefèvre-Deumier, Célébrités françaises, P. 1889.
de Lescure, Rivarol et la société française pendant la Révolution et l'Emigration (1753—1801). P. 1883.
Prince de Ligne, Collection des plus belles pages (Mercure de France).
Literaturzeitung, Allgemeine, Rezension des Discours sur l'universalité, 18. II. 1785. Rezension von De la philosophie moderne, 11. IV. 1801 (Intelligenzblatt), Nachruf, 29. IV. 1801. (Intelligenzblatt)
Valerie Marcu, Antoine de Rivarol und Jean-Paul Marat. Neue Rundschau, 1929.
Guéneau de Mussy, Mercure de France, 28. mess. an X (1802).
Comte de Neuilly, Dix années d'Emigration, P. 1865.
M. Nicolas, Histoire littéraire de Nîmes, Nîmes 1854.
Fr. Nietzsche, Nachlaß, Werke, Bd. XIV, S. 185.
H. Oelsner, Dante und Frankreich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Florenz 1898.
Sulpice de la Platière, Vie philosophique, politique et littéraire de Rivarol, P. 1802.
H. de la Porte, Notice sur Rivarol, P. 1829.
— Souvenirs d'un Emigré. P. 1843.
Raynouard, Journal des Savants, mai 1829.
Ricault d'Héricault, Notes sur les idées politiques de Rivarol. P. 1905.
Mme de Rivarol, Notice sur la vie et la mort de M. de Rivarol. P. 1802.
Roederer, Décade philosophique, no. 36, an VII; no. 1 et 4, an VIII.
Sainte-Beuve, Portraits littéraires, 1844.
— Chateaubriand et son groupe littéraire t. II, P. 1861.
— Causeries du Lundi, T. V.
de Sauseuil, Lettre de l'Auteur de L'Anatomie de la langue franç. Londres 1785.
D. Thiébault, Mes Souveniers de vingt ans de séjour à Berlin, P. 1805.
A. de Tilly, Mémoires, 3 vol. P. 1828.
E. Vadasz, Studien zu Rivarol. Diss. Berlin. 1933.
Varnhagen van Ense, Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens. Bd. 1. 1871.
— Tagebücher, Bd. 13 (1861—70).
Verger, Dictionnaire classique de la langue franç. P. 1827.

III. Literarische Quellen.

Les Actes des Apôtres, Paris, L'An de la liberté.
D'Alembert, Discours préliminaire (Encyclopédie t. I. 1751).
de Bonald, Oeuvres. P. 1858.
Ch. Bonnet, Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie t. XIII: Essai analytique sur les Facultés de l'Ame (1759). Neufchatel 1782. t. XVII: Essai de Psychologie. Neufchatel 1783.
Buffon, Histoire naturelle, Paris 1804.
Burke, Reflexions on the revolution in France, London 1790.
de Chabanon, Vie du Dante. Amsterdam 1773.
Chamfort, Pensées, Maximes, Anecdotes, Dialogues, 1860.
— Collection des plus belles pages.
Champcenetz, Tilly, La chronique scandaleuse, s. d.
A. Chénier, Oeuvres. 3 vol. ed. Dimoff, P. 1920.
Condillac, Oeuvres complètes. 1822.
V. Cousin, Leçons de philosophie de Laromiguière. P. 1829.
Marquise de Créqui, Lettres inédites à Sénac de Meilhan ed. Fournier. P. 1856.
Delille, Oeuvres ed. Tissot, t. I. Les Géorgiques. P. 1832.
— Les Jardins, P. 1797.
Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, P. 1815.
Diderot, Oeuvres complètes, ed. Assézat.
J. F. Ducis, Oeuvres t. III. P. 1826.
Duclos, Considérations sur les Moeurs de ce siècle Oeuvres compl. ed. Auger t. I. P. 1820.
Galiani, Dialogues sur le commerce des blés, 1770.
Garat, Discours préliminaire (Dictionnaire de l'Acadèmie, 1798).
Fr. v. Gentz, Briefe ed. Wittichen, 1910.
Ginguené, Histoire littéraire d'Italie. P. 1811.
Abbé Giraud, Synonymes français. 2 vol. Hambourg 1795.
Helvétius, Oeuvres compl. t. 1, 2: De l'Esprit. Londres 1781.
Herder, Ueber den Ursprung der Sprache, 1772 (ed. Suphan, Bd. 5).
Vom Erkennen und Empfinden menschlicher Seele. Bemerkungen und Träume. (ed. Suphan, Bd. 8).
Holbach, Le système de la nature, 2 vol. 1770.
D. Hume, A treatise of human nature. Oxford 1896.
— Oeuvres philosophiques 7 vol. Londres 1788.
— Politische Versuche (übersetzt von Kraus). Königsberg 1813.
Fr. H. Jacobi, Werke. Leipzig 1826.
J. Joubert, Pensées, P. 1838 (ed. Chateaubriand).
— Pensées, P. 1866 (ed. de Raynal).
La Harpe, Littérature et critique. 1778.
Lauraguais, Tableau de la Constitution française. 1771.
— Dissertation sur les Assemblées nationales sous les trois races des Rois de France. Paris, le 10. oct. 1788.
Lavoisier, Traité élémentaire de Chémie. Oeuvres, t. I ed. 1864.
Locke, An essay concerning human understanding, ed. Fraser, 1894.

— Versuch über den menschlichen Verstand. Uebersetzt von Kirchmann, 1872/73.
— Zwei Abhandlungen über Regierung. Uebers. v. Wilmans. Halle 1906.
J. L. de Lolme, Die Konstitution Englands in ihrer genetischen Entwicklung. Uebersetzt von Liebetreu. Berlin. 1849.
Mably, Oeuvres t. I: De l'étude de la politique. t. XVII: Droits et devoirs du citoyen, 1797.
Montesquieu, De l'esprit des lois.
Maine de Biran, Influence de l'Habitude sur la Faculté de Penser. 1802. Journal intime, 2 vol. 1927.
J. de Maistre, Considérations sur la France, Londres. 1797.
Mallet du Pan. Du principe des Factions en général et de celles qui divisent la France. P. 1791.
— Lettre de — à M. de B. sur les évènements de Paris du 10. août s. l. s. d.
— Considérations sur la nature de la Révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée. Londres 1793.
— Correspondance politique pour servir à l'Histoire du Républicanisme français. Hambourg 1796.
— Mémoires et Correspondance de — pour servir à l'Histoire de la Révolution française. P. 1868.
Malouet, Mémoires 2 vol. P. 1868.
B. de Mandeville, La Fable des Abeilles. Londres 1740.
Marmontel, Eléments de littérature. 1785.
Mirabeau, Oeuvres, ed. Mérilhou: Discours et Opinions 3 vol. P. 1834.
Mounier, Exposé de ma conduite dans l'Assemblée Nationale et motifs de mon retour en Dauphiné. P. 1789.
— De l'influence attribuée aux philosophes et aux Illuminés sur la Révolution de France. Tübingen 1801.
Moutonnet de Clairfons, La divine Comédie de Dante Alighieri: L'Enfer. P. 1776.
Necker, De l'importance des opinions religieuses, Liège 1788.
Pascal, Pensées, 2 vol. ed. Génie de la France.
Peltier, Dernier Tableau de Paris. Londres 1794.
J. B. Robinet, De la Nature, 2 vol. Amsterdam 1763.
Abbé Roubaud, Synonymes français. Paris 1796.
Rousseau, Contrat social ed. Garnier.
— Oeuvres, ed. Musset-Pathay. 1828.
Sabatier de Castres, Le Tocsin des Politiques. 1791.
— Pensées et Observations morales et politiques. Vienne 1794.
— Lettres critiques, morales et politiques s. d. s. l.
— De la Souveraineté. Altona 1806.
Saint-Lambert, Les Saisons. Amsterdam 1775.
Bernardin de Saint Pierre, Etudes de la nature. 1784.
Schwab, Dissertation sur les Causes de l'universalité de la langue française et la durée vraisemblable de son empire. P. 1803.
(Sénac de Meilhan), Considérations sur les Richesses et le Luxe. Amsterdam 1787.

— Des principes et des causes de la Révolution en France. Londres 1790.
— Oeuvres philosophiques et littéraires. Hambourg 1795.
— Portraits et Caractères. P. 1813.
Shaftesbury, Oeuvres, 3 vol. Génève 1769.
(Abbé Sieyès), Qu'est-ce que le Tiers Etat? 1789.
Mme de Stael, De l'influence des passions sur le Bonheur des individus et des nations. Lausanne 1796.
— Considérations sur les principaux évènements de la Révolution française 3 vol. P. 1818.
Vauvenargues, Oeuvres complètes, ed. Suard, 2 vol. P. 1806.
Venturi, La Divina Commedia. Lucca 1732.
Ch. De Villers, Philosophie de Kant. Metz 1801.
— Briefe aus dem Nachlaß ed. Isler. Hamburg 1879.
Voltaire, Lettres philosophiques, ed. Lanson. P. 1909.
— Oeuvres complètes. T. 33—38: Dictionnaire philosophique. P. 1819.

IV. Neuere Literatur.

Baldensperger, Etudes d'histoire littéraire. P. 1907.
— Le Mouvement des Idées dans l'émigration française, 2 vol. P. 1924.
Béclard, Sébastien Mercier. P. 1903.
Lady Blennerhasset, Frau von Stael. 3 Bde. 1887—1889.
A. Boguslawski, Das Leben des Generals Dumouriez. 2 Bde. Berlin 1897.
P. Brandt, Geistesleben und Politik in Schleswig-Holstein um die Wende des 19. Jahrhunderts. 1925.
E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I. Berlin. 1923.
— Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin 1922—1923.
Cauer, Ciceros politisches Denken. Berlin 1903.
H. Dieckmann, Diderots Naturempfinden und Lebensgefühl. Istambul 1937.
E. Daudet, Histoire de L'Emigration pendant la Révolution française, 3 vol. P. 1904.
W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Ges. Schriften II. 1914.
— Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Ges. Schriften III. 1927.
L. Ducros, Les Encyclopédistes, P. 1900.
Carlyle, The French Revolution. Tauchnitz.
J. Elkuß, Zur Beurteilung d. Romantik u. zur Kritik ihrer Erforschung. 1918.
W .Fräßdorf, Die psychologischen Anschauungen Rousseaus. Langensalza 1928.
M. Frey, Les transformations au vocabulaire français à l'époque de la Révolution. 1789—1800.
Brunot, Histoire de la langue française. T. VI: La langue postclassique (A. François). P. 1932.
F. Gohin, Les transformations de la langue française pendant la 2e moitié du 18. siècle. Thèse. P. 1903.
B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Halle 1927.
H. Hintze, Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution. 1928.

J. Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum. München. 1898.
G. Lanson, L'Art de la Prose. 1908.
L. Madelin, Les Hommes de la Révolution. P. 1929.
— Royalismus und Revolution. Basel 1938.
Fr. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat. 7. Aufl. 1928.
— Die Idee der Staatsraison. 3. Aufl. 1929.
E. Merian-Genast, Voltaire und die Entwicklung der Idee der Weltliteratur. Rom. Forschungen, XL, H. 1.
O. Mann, Der moderne Dandy.
A. Monglond, Le Préromantisme français. Grenoble 1930.
A. Monod, De Pascal à Chateaubriand. 1916.
D. Mornet, Le romantisme en France au 18e siècle. P. 1925.
H. Moulinié, De Bonald. P. Thèse. 1916.
E. Perrier, La philosophie zoologique avant Darwin. 1884.
M. Pohlentz, Antikes Führertum (Neue Wege zur Antike. II, 3). 1934.
Pouget de Saint-André, Le général Dumouriez. 1914.
K. Reinhardt, Poseidonios. München. 1921.
— Hekataios v. Abdera und Demokrit. (Hermes 47.)
Ph. Rudolf, Frankreich im Urteil der Hamburger Zeitschriften in den Jahren 1789—1810. 1933.
L. Russo, Ritratti e disegni storici. Bari 1937.
F. Schalk, Rousseau, die französische Aufklärung und die Nachwelt (Neue Jahrbücher 1934).
A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa. Berlin 1892.
A. Sorel, L'Europe et la Révolution Française. 1887.
H. v. Sybel, Geschichte der Revolutionszeit (1789—1795). 3 Bde. Düsseldorf. 1853—1860.
C. Schmitt-Dorotic, Die Diktatur. 1921.
— Verfassungslehre. 1928.
H. Taine, Les Origines de la France contemporaine 26 ed. 1906.
P. v. Tieghem, Le préromantisme. 1924.
A. de Toqueville, L'Ancien Régime et la Révolution 7. P. 1866.
J. Trier, Das sprachliche Feld. (Neue Jahrbücher 1934.)
E. Troeltsch, Aufsätze zur Zeitgeschichte und Religionssoziologie. Gesamm. Schriften. IV. Tübingen 1925.
Tronchon, La Fortune intellectuelle de Herder en France. 1920.
K. Wais, Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang 1760—1789. Berlin 1934.
L. Wittmer, Charles de Villers. Thèse Génève. 1908.
A. Wohlwill, Neuere Geschichte der Freien Hansestadt Hamburg. Gotha 1914.
E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 5. Aufl. 1933.
P. Zillig, Die Theorien von der gemischten Verfassung in ihrer literarischen Entwicklung im Altertum und ihr Verhältnis zur Lehre Lockes und Montesquieus über Verfassung. Diss. Würzburg. 1915.

Namenverzeichnis.

S = Seite, A = Anmerkung.

Action Française S. 109, 190
Adhémar, comte de A. 95
Aiguillon, Duc de A. 162
Alègre, L. S. *28*, 187
D'Alembert S. *28*, *29*, 38, 39, 41, *42*, 49, 90, 188, A. *25*, 146, 166, 167, 176
Ampère, S. 192
Amsterdam S. 9
Angivilliers, Mme d' A. *26*
Anson S. 49
Aristoteles S. 108, A. 319
Arnault S. 165
Assing, Ludmilla S. 11
Augustin S. *2*, A. *296*, 300
Avaray, Comte d' S. 10
Avignon S. *2*
Avon, Catherine S. *2*
Bagnols-sur-Cèze S. 1, *2*, 9, A. 4
Barbey d' Aurevilly S. *2*, 11, 191
Barnave S. 153
Baudelaire A. 103
Baudus S. 10, A. 103
Beatrice S. 185
Beaumarchais S. 5
Beaumont, Mme de S. 190
Beauveau, Maréchale de A. *26*
Bergasse A. 64
Bergh, Baronin von S. 11, A. 96
Berlin S. 1, 11
Béthisy, Comtesse de A. *28*, 106
Biauzat, Gautier de S. 153
Bilwerder S. 9
Biran, Maine de S. 189, 192, A. 290
Blumenbach S. 3
Boileau S. 174, 176, A. 478
Bonald, de S. 89, 159, 161, 166, 167, 190, A. 317, *332*, *339*, 431, 445
Bonnay, de S. 8
Bonnet S. *26*, 61, 70, 188, 189, A. *244*, *260*, *271*, *273*, *284*, 300, 317, *330*, *332*, 358
Boucher d' Argis A. *422*
Boufflers A. 64
Bouhours, Père S. 187
Bourget, Paul S. 191, 192, A. *28*, *52*
Bourg-Saint-Andeol S. *2*
Braunschweig S. 11
Braunschweig, Herzog von S. 8
Breteuil, Baron de S. 8
Brosses, de S. 180
Brunetière S. 191, 192
Brunot S. 193 f
Brüssel S. 7, 8, 9
Buffon S. *29*, *42*, *43*, 54, 55, 56, 61, *62*, 70, 90, *92*, 98, 188, 190, A. 116, 143, 182, *228*, *230*, *252*, *260*, *264*, *323*, *328*, *329*
Burke S. *129*, 134, 139, 190, A. 368 *369*, 380
Caesar S. 30
Cappadoce-Pereira S. 9, A. *22*, *27*, 74, 76
Carlyle S. 146

Caro, E. S. 44, 191, 192, A. 52
Catilina S. 30
Cato S. 30
Cerutti S. 153, A. 69, 184
Chabanon S. 180
Chambonas, Marquise de S. 9
Condillac S. 19, 20 ff, 39, 42, 43, 46, 60, 61, 63, 69 f, 75, 78 f, 80, 82, 83, 87, 92, 94, 98, 169 ff, 177, 187, 188, A. 134, 146, 181, 275, 284, 451
Concorçet A. 25, 136, 394
Corneille S. 174
Courier S. 44
Cousin S. 189, A. 290
Créqui, Marquise de A. 207, 439
Cromwell S. 202, A. 386
Cubières-Palmézaux A. 52, 83, 104, 105, 108, 113
Curtius, E. R. S. 192

Dalville A. 83
Dampmartin S. 11, A. 93, 104, 113
Dante S. 2, 6, 17, 19, 26, 89, 96, 103, 108, 121 123, 126, 164, 172, 175, 177, 178, 191, A. 104, 107, 127
Danton S. 51
Deffand, Mme du A. 17
Delille S. 5, 27, 175, 176, 183, 184, 191, A. 25, 52, 106
Demokrit A. 325, 346, 350
Déparcieux A. 16
Descartes S. 62, 69, A. 292
Desmoulin, Camille S. 150
Despois S. 190
Destutt de Tracy S. 20, 92, 188, A. 377
Diderot S. 15, 24, 39, 66, 83, 92, 93, 162, 173, 174, 188, 189, 193 ff, A. 47, 121, 147, 222, 264, 306, 307, 323, 428, 264
Dolgorowki, Fürstin A. 28, 93
Dorat A. 16
Dostojewski S. 202
Dubos A. 478
Ducis S. 5, 176
Duclos A. 30
Dumouriez S. 7, 129, A. 78

Empedokles S. 103, 188, A. 324, 325
Engestroem A. 93
Ennius S. 176
Entelles, des A. 82
Epikur S. 98, 121, A. 115, 260, 325, 346, 347, 363
Esmenard A. 81
Estaing, Graf d' S. 154

Farinelli S. 178
Fauche S. 9, A. 83, 87, 95
Feletz, de S. 190, A. 529
Fersen S. 9, A. 73
Filmer, Sir R. S. 203
Flins S. 43, 44, A. 527
Florian S. 5, 176
Foulon S. 144
Fontanes S. 10, 91, 190, A. 80, 528
Fougy, Mme de S. 38
Fréron S. 181, 190
Fréteau S. 153
Friedrich d. Große S. 6, 154

Galiani S. 27, A. 154, 346, 406
Galitzin, Fürstin A. 93
Garat S. 5, 6, 19, 43, 153, 171, A. 38, 46, 134, 463
Gassendi A. 292
Gaste, de S. 11
Gébelin, Court de S. 15, 166, A. 467
Genlis, Mme de S. 5, 27, A. 75
Gide, André S. 176
Ginguené S. 184
Girard, Abbé A. 467
Goethe S. 16, 21, 97, 98, 108, 170, 182, A. 478, 502
Gourmont, Rémy de S. 44, 45, 192
Grangier S. 180
Grégoire S. 141
Gualtieri S. 1, A. 27, 93, 112, 113, 545
Gulliver A. 159

Haag S. 9
Hamann A. 441
Hamburg S. 8, 9, 10, 11, 109, 190, 202
Hamm S. 9
Harris A. 459

Helvétius S. 16, 27, 39, 64, 92, 133, 188, 189, 193 ff, 201, 202, 203, A. 106, 121, 222, 275, 276, 369, 438
Helvoet S. 9
Heraklit S. 188, A. 324
Herder S. 21, 22, 67, 166, 173, 175, 189, A. 273, 478
Holbach S. 28, 39, 99, 133, 189, 194, 197, A. 358, 361
Homer S. 171
Horaz A. 474, 506
Houdetot, Mme d' A. 26
Humboldt, Wilh. von S. 173
Hume S. 135, 189, A. 64, 322, 348, 349, 378, 387
Jacobi, Fr. H. S. 9, 202, A. 78, 545
Joubert S. 173, 190, A. 526
Kant S. 3, A. 264, 295
Kleist, Heinrich v. A. 93
Kleist, Marie v. A. 93
Klopstock S. 9, 184, A. 506
Krudener, Mme de A. 93
La Bruyêre A. 151
Laclos A. 60
Lacoste S. 153
Lafayette S. 9, 52, 56, 144, 154, A. 162
La Fontaine S. 47, 176
La Harpe S. 5, 173, 180, 184
Lally A. 64
Lameth de S. 31, 152
Lancelot S. 165
La Porte S. 7, A. 63
intendant de la liste civile
La Porte, H. de S. 10, 44, 129, A. 81, 87
Laromiguière S. 189
Latour d' Auvergne A. 3
Lauraguais S. 3, 8, 139, 142, 143, 151, A. 26, 64, 69
Lavater A. 127
Lavoisier S. 3, 85, A. 451
Law A. 165, 385
Léautaud S. 44, 192
Le Breton S. 1, 2, 10, 11, 12, 44, 47, 50, 52, 55, 109, 172, 179, 187, 192, 198
Le Brun S. 91
Leibniz S. 18, 83, 90, 98, 170, 188, A. 260, 292, 300, 315, 317, 323, 324
Lescure de S. 1, 45, 191, 198, A. 83
Liancourt S. 153
Lichtenberg S. 3
Ligne, Prince de A. 74
Limon S. 9
Linguet S. 194
Locke S. 39, 43, 60, 62, 69, 70, 75, 79, 80, 85, 116, 159, 167, 188, 189, 200, 203, A. 288, 292, 322, 325, 349, 378, 427, 521
Lolme, de S. 157, A. 64, 423
London S. 9
Louis XIV S. 18, 126
Louis XVI S. 31, 199
Louis XVIII S. 10
Lubert S. 212, A. 87
Luchet A. 56, 60
Lucrez S. 43, 188, A. 183, 311
Mably A. 427
Machiavelli S. 135, 189, 200, A. 387
Malebranche S. 50
Mallet du Pan S. 8, 129, 156, A. 64, 65, 70, 180
Malouet S. 8, 128, 136, A. 64, 65
Manette S. 8, A. 28
Manicamp S. 8
Marmontel S. 49, 50
Mather-Flint, Miss S. 3
Maurras A. 523
Maury, Abbé S. 4, 153
Meilhan, Sénac de S. 2, 140, 156, 162, 184, A. 207, 420, 439
Mercier A. 103
Michelangelo S. 182
Mirabeau, comte de S. 150, 153, 154, 156, 157, A. 26, 60, 162, 404, 422
Mirabeau, vicomte de S. 8
Molière S. 176
Molineux S. 83
Montaigne S. 176, 189, A. 523
Montesquieu S. 20, 27, 52, 55, 90, 109, 130, 135, 157, 160, 161, 187, 189, 196, 197, 200, A. 64, 153, 163, 327, 339, 386, 423, 521

Montgolfier S. 96
Monthyon A. 25
Montlosier S. 8
Moses S. 96
Mounier S. 8, 136, 139, 147, A. 57, 64, 65, 377, 407
Moutonnet de Clairfons S. 180 f, A. 491
Mussy, Guéneau de S. 43, 44, 50, 184, 190, A. 527

Napoleon S. 152, 202, A. 90, 109, 386, 397
Neale, Graf Ferdinand A. 96
Necker S. 6, 28, 96, 97, 113, 119, 122, 123, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 195, 202, A. 154, 420
Neuilly, Mme de S. 9, A. 75
Neumühlen S. 9
Newton A. 146

Orléans, Philippe d' S. 154, 155, A. 57

Panckoucke S. 57
Pascal S. 2, 16, 28, 60, 61, 85, 92, 95, 102, 119, 139, 164, 189, A. 175, 237, 300, 304, 309
Paul, Vincent v. S. 123, A. 366
Peltier S. 8
Pichegru S. 9
Plato S. 196, A. 300
Plautus S. 176
Polignac, Marquise de A. 26
Poseidonios S. 188, A. 333
Pougens A. 84
Praslin, Duc de A. 61
Prometheus S. 204
Pythagoras S. 105, 106, 206, A. 336, 337

Rabelais S. 49
Racine, Jean S. 33, 176
Racine, Louis S. 180
Rameau, neveu de S. 2
Raté S. 48
Regnaud S. 49
Reinhardt, K. S. 188
Rethel S. 53
Reynière, Grimod de la S. 27, 48
Rivarol, Mme de S. 187
Rivarol, Jean Baptiste S. 1
Rivarol, Claude-François S. 7, 198, 199, 200, 201, A. 10
Rivarol, Françoise S. 9, A. 10
Rivarol, Raphael S. 9
Rivaroli, Jean A. 3
Rivaroli, Antoine Roch A. 3
Robespierre S. 31
Robinet S. 188, A. 260, 264, 273, 329, 332
Roman, Abbé S. 5, A. 103
Rotterdam S. 9
Roubaud A. 207, 467
Rousseau S. 28, 29, 43, 54, 55, 61, 112, 113, 115, 116, 122, 159, 160, 166, 170, 190, 193 ff, 200, 201, 205, A. 64, 106, 222, 232, 275, 349, 364, 365, 444, 445

Sabatier de Castres S. 6, 7, 11, 198, 200, 201 ff, A. 69, 88, 361, 369
Saint-Lambert S. 123, A. 52
Saint-Martin S. 89, A. 441
Saint-Pierre, Bernhardin de A. 514
Sainte-Garde S. 2
Sainte-Beuve S. 45, 109, 177, 191, A. 52, 107, 110, 172, 237
Sauseuil S. 5, A. 45
Saussure S. 195, 197
Schwab S. 5, A. 41
Ségur, Maréchale de A. 26
Seneca S. 55, 189, A. 163, 320, 326, 348, 519
Servan A. 64
Sévigné, Mme de S. 47, 176
Shaftesbury S. 98, 135, 188, A. 117, 306, 307, 308, 324, 329, 335, 336, 338, 344, 363
Shakespeare S. 176, 182
Sieveking S. 9
Sieyès S. 41, 154, 155, 156, A. 384, 395
Sigaud de Lafond S. 3, A. 31
Sillery A. 404
Spinoza A. 292
Stael, Mme de S. 37, 127, 176
Stoa S. 98, 108, 122, 181, 189, A. 115, 120, 125, 163, 260, 262, 320, 323, 348, 249, 351
Stolberg A. 78

Suleau S. 8
Tacitus A. 64
Taine S. 32, 133
Target S. 143, 150, 153
Thauvenay, Baron de S. 10, A. 82, 109
Théis, Baron de S. 3
Thiébault A. 93
Tilly, de S. 8, 10, A. 26, 27, 83, 95, 104, 105
Timée de Locre A. 300
Tocqueville S. 115, 136
Trautmannsdorf S. 202
Trismegistus A. 300
Tronchon S. 189
Varnhagen v. Ense S, 11, A. 76, 93, 545
Varnhagen, Rahel A. 93
Vauvenargues S. 15, 121, 189
Venturi A. 491
Verger A. 88
Vergil S. 33, 176, 179, 181, 182, 185, A. 133
Versailles S. 7
Villemain S. 190, A. 530
Villers, Charles de S. 3, 10, 184, 212, A. 3, 32
Voltaire S. 6, 43, 55, 59, 66, 116, 166, 167, 175, 179, 180, 181, 187, 202, A. 131, 177, 276, 300, 314, 451, 464, 478
Wais S. 190
Warburton A. 314
Zoroaster A. 177

Sachverzeichnis.

Adel
R.'s Herkunft S. 1, 2, 139, A. 3, A. 394.
Politisch S. 138 f
Analogie
S. 30, 34 f, 53 f
Analyse
S. 19 f, A. 134, A. 138, A. 139
Aphorismus
als Denkform: S. 4, 32, 37, 41.
im Stil: S. 45
association
S. 30, 35, 101 ff, 167, A. 322
balance
S. 104, A. 329
Begriff
und Sensation: S. 26, 81, 84, A. 290
Chemie
S. 3, 21, 84 f
Christentum
R.'s persönliche Stellung: S. 2, 123, 181, 189, 191, A. 52
Kritik: S. 123
Bildungsmacht: S. 125 f
Corps politique
Théorie du....: S. 4, 102, 107, 127, 129, 150, 161, 200 ff
Dauer
S. 101, 105, 107, 135, 169
Einheit
im Menschen: S. 61, 66
in der Sprache: S. 169
im Staat: S. 135
metaphysisch: S. 89 f, 104 f, A. 332
enthousiasme
S. 14, 15, 95, 121, A. 307
Erkennen
ein chöpferisches Tun: S. 14 f, 78, 81
individuell: S. 98

Erziehung
S. 24, 94 f, 117, 119, 122
Etymologie
S. 22, 166, A. 467
Evidenz
S. 91
facultés de âme
S. 14, 21, 65, 75 f, 99, A. 121
Fiberntheorie
S. 26, 29, 36, 72, 99
Förderalismus
S. 147 f, A. 407—411
Freiheit
S. 107 f, 116, 131, A. 330, A. 358
Freundschaft
S. 3, 8, 114, A. 27, A. 351
Ganzheit
Kategorie der S. 20
Geheimnis (mystère)
S. 3, 24, 39, 60, 84, 159, 177, A. 170
Geist (esprit)
und Seele: S. 53, 66 f
und Talent: S. 163 f
Genie
schöpferische Stufe des Sentiment: S. 35, 65 f, 76, 78 f, A. 276
sprachschöpferisch: S. 165, 172
aesthetisch: S. 162 f, 174
kulturfördernd: S. 65, 113
Herkunft des Begriffs: A. 437-439
génie national: S. 18
genié d'une langue: S. 18, 171, A. 130, A. 459
Gerechtigkeit
S. 101, 117, 164, A. 112
Germanen
A. 395
Geschichte
Historischer Blick: S. 17 f, 181, A. 386
Methode: S. 66
Nationale Geschichte: S. 132
Situation des Menschen: S. 113
Gesellschaft
dem Menschen natürlich: S. 65, 94, 113, A. 349
Gewissen (conscience)
S. 120 f
Gleichheit (égalité)
und variété: S. 23, 30, 63, 103, 107, 131
Gott
R.'s Glaube: S. 40, 96 f
Idee: S. 96 f, 100
als Schöpfer: S. 78, 97, 100, 103
Harmonie
S. 22, 82, 97, 106 f
Humanität
S. 33, 118, 121, A. 359, A. 379
Hylozoismus
S. 102, 188, A. 264, A. 323
Konversation
S. 2 f, 10, 27, 45, A. 17, A. 199
Kosmos
S. 32, 39, 53, 59, 82, 90, 102
Kritik
literarische: S. 5, 176 f, A. 473
Zeitkritik: S. 5, 39 f
Kulturentwicklung
S. 113, 188, A. 346, A. 347, A. 348, A. 350
Kunst (art)
Natur und Kunst: S. 111 f
Kunstmittel des Denkens: S. 25
der Sprache: S. 101, 167
der Politik: S. 105
Lehrgedicht
S. 91, 178
Leidenschaften
S. 24, 68, 92 ff, 130
Liebe
S. 15, 16, 19, 102, 114, A. 28, A. 117,
Luxus
S. 114, 125
Mathematik
S. 19, 89 f, 105 f
Metapher
S. 35, 50 ff, 72, 167, A. 353
konventioelle S. 52
Metaphysik
S. 2, 60, 69, 80, 86
Methodenlehre
S. 25, A. 148

Monarchisten
gemäßigte: S. 8, 104, 111, 128, 157, 160, A. 64, A. 65, A. 160
Mythologie
S. 52 f
Nation
S. 132, 148, 158, A. 426
Natur
als Schöpferin: S. 98, 100
nature des choses: S. 37 f, 82, 98, 135, A. 163, A. 343
des Menschen: S. 112, 116
Nichts
S. 85 f, 103
Ordres
S. 26 f, 30, 135
Paris
als Lebenszentrum Frankreichs: S. 2, 146, A. 14, A. 408, A. 411
Philosophie
als Lebensform: S. 119, 124
und Politik: S. 130, 133
und Religion: S. 125, A. 171
Physiognomie
S. 17 f, A. 127—128
Politik
Eigengesetzlichkeit: S. 30, 129 ff, 136
Prinzipien: S. 36 f, 110, 134 f, 157, A. 387
Religiöse Pflicht: S. 108, 124, 126, 189, A. 338
principe
S. 4, 13, 36 f, A. 162
proportion
S. 15, 19 f, 32 f, 62, 82, 89, 107
kosmisch: S. 33 f, 90, 107
politisch: S. 34
stilistisch: S. 34, 58
Prosa
S. 42, 46, 55 f. 172, 184
puissance
S. 24, 98 ff, A. 317, A. 319
konservativ: S. 100 f
politisch: S. 99, 132, 161
raison
und Philosophie: S. 39, 119
und Wahrheit: S. 40, 117
Raum
S. 86, 98
Religionsphilosophie
S. 16, 28, 119, 122, 125 f
politisch S. 125, 134, 141
Romantik
S. 12, 174, 190, A. 480
Seele
Unsterblichkeit: S. 95 f
Sentiment
Wortbedeutung: S. 60 f
und Kosmos: S. 82, 98
und Seele: S. 61 ff, 70
und Sensation: S. 61, 66
sentiment pur: S. 64
Spannung
und Ausgleich
erkenntnistheoretisch: S. 68, 84
ethisch: S. 68, 92 f
historisch: S. 69, 114 ff
kosmisch: S. 103, A. 324
psychologisch: S. 68, 73, 91
Sprache
caprices de langage: S. 23, 49, 165, A. 145, A. 469
als création: S. 69, 79, 81, 101 f, 170 ff, 177 f, 182
und Denken: S. 25, 29, 35, 42, 60, 66, 74, 80, 167 ff, A. 236, A. 272
bei Condillac: S. 42, 80, 165 f
französische: S. 5, 171, 183
grammaire universelle: S. 165 ff
und Mathematik: S. 34, 57, 185
Ursprung: S. 22, 60, 69, 166, A. 274
als Zeichen: S. 77, 165 f
Stufung
qualitative: S. 64, 67, 107, 188
Idee der Stufenleiter: S. 65, A. 260
Substanz
S. 23, 66, 82, A. 146
Synonyma
S. 48, 173, A. 207, A. 467
talent
S. 14, 163 f
Tier
und Mensch: S. 65, 75 f
Uebersetzung
S. 19, 175, 183 f

Unendliches
S. 85, 102

Universalität
der französischen Sprache: S. 5, 18, 170, A. 462

Urteil
S. 78, 81, A. 275

vivacité créatrice
S. 67, 71

Volkssouveränität
S. 158, A. 384
souveraineté nationale: S. 160

Weltliteratur
S. 175, A. 478

Wille
ursprüngliche Form des Sentiment: S. 92
s. Freiheit

Witz
und Ironie: S. 1, 2, 7, 9, 12, 13, 40, 47 ff, 134, 152, 179, A. 175
Parodie: S. 27, 47

Wortfamilie
S. 74, 169

Zeit
S. 77, 87 f, 98

Lebenslauf.

Ich, Karl-Eugen Gass, wurde am 21. März 1912 zu Kassel als Sohn des damaligen Oberlehrers Karl Gass und seiner Ehefrau Paula, geb. Scheel, geboren. Ich bin evangelischer Konfession. Meine Schulbildung erhielt ich am Realgymnasium I zu Kassel, dort legte ich Ostern 1930 die Reifeprüfung ab. Ich studierte zunächst Philosophie bei Prof. Jaspers in Heidelberg, dann Philologie, besonders Romanistik und Germanistik, an den Universitäten München, Bonn, Paris und wieder Bonn. Die Dissertation erwuchs aus einer Uebung des Romanischen Seminars Bonn, die Prof. Curtius im W. S. 1932/33 Rivarol widmete. Seinem Verständnis für den Gegenstand und seiner Förderung verdankt die Arbeit ihren Abschluß. Die mündliche Promotionsprüfung fand am 19. Februar 1936 statt.